ECCLESIA ORĀNS

EINFÜHRUNG IN DIE PSALMEN

ECCLESIA ORANS

ZUR EINFÜHRUNG
IN DEN GEIST DER LITURGIE

HERAUSGEGEBEN VON
DR. ILDEFONS HERWEGEN
ABT VON MARIA LAACH

VIERTES BÄNDCHEN

DIE PSALMEN

EINFÜHRUNG IN DEREN GESCHICHTE, GEIST
UND LITURGISCHE VERWENDUNG

264
E17e
v.4

FREIBURG IM BREISGAU 1924
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

DIE PSALMEN

EINFÜHRUNG
IN DEREN GESCHICHTE, GEIST UND
LITURGISCHE VERWENDUNG

VON

ATHANASIUS MILLER O.S.B.

BENEDIKTINER DER ERZABTEI BEURON

Ojmsidmt sem
Jesus. Jam Pfarrer
a. Hoser

WITHDRAWN

FÜNFTE BIS ACHTE, STARK VERMEHRTE AUFLAGE
9.—12. TAUSEND

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S.S. CORDIS JESU.

FREIBURG IM BREISGAU 1924
HERDER & Co. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 8 Martii 1924

✠ **Carolus,** Archiep.

Imprimatur

Beuronae, die 11 Iulii 1923

† **Raphael** O. S. B.
Archiabbas.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. Freiburg i. Br.

3232

Vorwort zur neuen, 5.—8. Auflage.

Die Vereinigung der Psalmen und Cantica zu einem Bande (Ecclesia Orans V) hat es notwendig gemacht, die Einführung in einem eigenen Bändchen erscheinen zu lassen. Dadurch wurde es dem Verfasser zugleich ermöglicht, manche Fragen, die er in der ersten Auflage nur andeuten konnte, hier ausführlicher zu behandeln. Es sei verwiesen auf die Abschnitte: «Die Psalmen und ihre Heimat»; «Die Psalmen und der alttestamentliche Kultus»; «Die Geschichte Israels und die Psalmen»; «Theologie der Psalmen». Der Verfasser war hier bemüht, den ganzen geschichtlichen wie kulturgeschichtlichen Hintergrund der Psalmen nach großen, zusammenfassenden Gesichtspunkten zu zeichnen. Diese Arbeit ist gerade für das Buch der Psalmen nicht leicht. Hier handelt es sich nicht um eine beschränkte Periode der alttestamentlichen Offenbarung, sind doch diese heiligen Lieder mehr oder weniger der Niederschlag der ganzen Geschichte Israels. Auch der dritte Teil «Das Psalmenbeten», ist erweitert worden. Gleichwohl hat sich der Verfasser auch diesmal auf die Aufstellung mehr allgemeiner Richtlinien beschränkt, in der Überzeugung, daß sich jeder selbst unter kundiger Anleitung in die großen Gedanken der Kirche und der heiligen Liturgie hineinleben muß. Jede zu ausführliche Behandlung des Stoffes und vor allem jede Systemati-

sierung, die nicht dem Geiste der heiligen Liturgie entspricht, hemmt eher mit der Zeit den innern Fortschritt der Seele, als daß sie ihn fördert.

Es wurde vorwiegend nur die direkt einschlägige Handliteratur angeführt. Sie ist an den betreffenden Stellen jeweils in den Noten angemerkt. Das beigegebene Inhaltsverzeichnis und das genaue Verzeichnis aller in der Einleitung erklärten oder verwendeten Psalmstellen soll die Benützung des Bändchens im Anschluß an die eigentliche Psalmenausgabe erleichtern.

Möge die neue Einführung in vielen Psalmenbetern und -freunden das Verständnis und die Liebe zu diesen schönsten aller Lieder fördern.

Beuron, am Schutzfest des heiligen Vaters Benediktus, den 11. Juli 1923.

P. **Athanasius Miller** O. S. B.

Inhalt.

	Seite
I. Das Psalmenbuch	1
Entstehung der Psalmen	1
Textgeschichte des lateinischen Psalters	10
Charakter und Inhalt der Psalmen	20
Die Kunstform der hebräischen Poesie	22
II. Das Psalmenstudium	36
Allgemeine Richtlinien	36
Die Psalmen und ihre Heimat	45
Die Psalmen und der alttestamentliche Kultus	70
Die Geschichte Israels und die Psalmen	93
Theologie der Psalmen	114
III. Das Psalmenbeten	177
Stellung und Bedeutung der Psalmen in der Liturgie	177
Praktische Grundsätze für das Psalmenbeten	189
Verteilung und Verwendung der Psalmen in der Liturgie	208
Das private Psalmenbeten	226
Stellenverzeichnis	231
Sachregister	240

I. Das Psalmenbuch.

Entstehung der Psalmen. Die religiöse Dichtung des Alten Testamentes ist so alt wie das Volk Israel selbst. Nachdem Moses sein Volk wunderbar durch die Fluten des Roten Meeres geführt hatte, nahm die Prophetin Mirjam, Aarons Schwester, die Pauke zur Hand, und alle Frauen zogen hinter ihr drein, mit Pauken im Reigen, und sie spielten und sangen:

«Singt Jahwe ein Lied, denn hoch erhaben ist er;
Rosse und Reiter hat er ins Meer gestürzt.» [1]

Und als die Israeliten in den Tagen Deboras unter Baraks Führung in der Kisonebene den glänzenden Sieg über die Kananäerfürsten Jabin und Sisara errungen hatten, sangen Debora und Barak, der Sohn Abinoams, Jahwe ein Lied voll dichterischer Schönheit und Kraft, aber auch voll Gottesbegeisterung:

«So mögen zu Grunde gehen, Jahwe, alle deine Feinde!
Aber die dich lieben, mögen glänzen wie die aufgehende Sonne in ihrer Pracht.» [2]

In einem ebenso begeisterten wie religiös tief empfundenen Lied jauchzt Anna, die Gemahlin

---

[1] 2 Mos. 15, 20 f. [2] Richt. 5, 2 ff. 31.

Elkanas, aus dankerfülltem Herzen Jahwe zu, nachdem er ihr ein Knäblein geschenkt hatte:

«Es jauchzt mein Herz in Jahwe, dem Herrn,
Mein Horn ist erhoben in meinem Gott,
Und offen ist mein Mund wider meine Feinde,
Denn hoch erfreut mich dein Heil!
Keiner ist heilig wie Jahwe, der Herr;
Nein, so ist keiner wie du —
Und keiner ist stark wie du, unser Gott!»[1]

Den höchsten Aufschwung aber nahm die religiöse Dichtung in Israel seit den Zeiten Davids. David hatte Israel zu einem mächtigen Volksstaat geeinigt und nach innen und außen zu hoher Blüte gebracht. Er sah seine besondere Lebensaufgabe aber auch darin, das Volk religiös zu einigen und zu heben. Zu diesem Zwecke ließ er alsbald nach der Eroberung Jerusalems die Lade Gottes dorthin bringen, erstellte ihr ein würdiges Zelt und sorgte für einen entsprechenden Gottesdienst. Damit war von selbst der Anstoß für eine erhöhte religiöse Dichtung gegeben. David ging auch in dieser Beziehung mit gutem Beispiele voran. Er sang nicht nur Jahwe zu Ehren aus gottbegeistertem Herzen, er dichtete auch selbst zu dessen Preis heilige Lieder. Im Buche Jesus Sirach sind Davids Verdienste nach dieser Seite hin in begeisterten Worten geschildert. «Bei allem, was er tat, brachte er dem Heiligen seinen Dank dar und verherrlichte den Allerhöchsten durch Lieder des Preises. Von ganzem Herzen lobte er den Herrn und liebte Gott, der ihn erschaffen und ihm solche Macht über seine Feinde verliehen hatte. Er bestellte Sänger vor

[1] 1 Sam. 2, 1 ff.

dem Allerhöchsten und ließ durch ihren Gesang allerlei süße Weisen ertönen. Er gab den Festen Glanz und stattete die Festzeiten prächtig aus bis ans Ende seines Lebens; so ward der Name des Herrn allzeit gepriesen und am frühen Morgen schon die Heiligkeit Gottes verherrlicht.»[1]

Die religiöse Dichtung Israels von David ab pflegt man seit langem in ihrer überwiegenden Mehrheit unter dem Namen «Psalmen» oder als Sammlung unter dem Namen «Psalter» zusammenzufassen. Der Ausdruck «Psalter», «Psalterium» (ψαλτήριον) bezeichnet in der klassischen Sprache ein Saiteninstrument; der Ausdruck «Psalm» (ψαλμός) zunächst das Saitenspiel; dann aber auch in Ableitung das zum Saitenspiel vorgetragene Lied. Als Begründer der eigentlichen Psalmendichtung galt von jeher David. Im hebräischen Text sind ihm nach den Überschriften von den 150 Psalmen nicht weniger als 73 zugeschrieben; in der griechischen Übersetzung 84, in der Vulgata 85 und in der syrischen Übersetzung sogar 86. Ferner werden nach den Überschriften zugeteilt: dem Asaph 12, den Söhnen Korachs 10 bzw. 11, Salomo 2, Moses 1, Eman und Ethan je 1. Die übrigen 49 Psalmen im hebräischen bzw. 40 im griechischen und lateinischen Text enthalten keine näheren Angaben über ihre Verfasser[2]. Der Umstand, daß in den Übersetzungen David weit mehr Psalmen zugeschrieben werden als im hebräischen Text, weist darauf hin, daß sich mit der Zeit das Bestreben geltend machte, David

[1] Sir. 47, 9 ff.

[2] Der in fast allen alten Sprachen erhaltene Psalm 151, die zwischen 63 u. 48 vor Christus abgefaßten 18 «Psalmen Salomos» sowie die aus frühchristlicher Zeit stammenden «Oden Salomos» sind unkanonisch.

möglichst viele, wenn nicht gar alle Psalmen zuzuschreiben. Bereits in dem um das Jahr 164 vor Christus abgefaßten Brief der Juden Palästinas an die Juden Ägyptens werden die Psalmen schlechthin unter dem Namen Davids zusammengefaßt[1]. Damit ist freilich noch nicht bewiesen, daß man damit alle 150 Psalmen des damals wohl schon bestehenden Psalters David zuschreiben wollte. Sicher ist aber, daß man später den Ausdruck «Psalter Davids» so verstand, als sei David Urheber aller Psalmen im eigentlichen Sinne. So waren Väter wie Ambrosius[2], Augustinus[3] u. a. der Meinung, David habe alle 150 Psalmen persönlich verfaßt. Aber schon Hilarius[4] und Hieronymus[5] haben diese Ansicht entschieden zurückgewiesen und die Urheberschaft der übrigen in den Psalmenüberschriften genannten Verfasser verteidigt.

Während die alte Zeit das Verdienst Davids als Psalmendichter vollauf anerkannte, hat es dagegen die moderne Bibelkritik stark bezweifelt, ja ganz in Abrede gestellt. Die Wahrheit liegt indes auch hier in der goldenen Mitte. Zahlreiche Texte des Alten Testamentes preisen die Verdienste Davids um den heiligen Gesang, um die Ordnung und Verschönerung des Gottesdienstes im heiligen Zelt. Sie heben auch nicht ohne Grund seine dichterische und musikalische Begabung hervor sowie seine persönliche Anteilnahme an der Verherrlichung Jahwes[6]. Nach einer Entscheidung der Bibelkom-

---

[1] 2 Makk. 2, 13 (2. Brief).
[2] Enarr. in Psalm. 1, praef.; vgl. auch Enarr. in Psalm. 43 45 47.
[3] De civ. Dei 17, 14. [4] Tract. super Psalm., prolog.
[5] Epist. 140 ad Cyprian. Presbyt.
[6] Vgl. 1 Sam. 16, 17 f.; 18, 10. 2 Sam. 1, 17 ff.; 6, 5 14; 22; 23, 1 ff. 1 Chron. 16, 4 37 41 usw.

mission vom 1. Mai 1910 muß sodann unter allen Umständen die Urheberschaft Davids für alle jene Psalmen gewahrt bleiben, die ihm von den inspirierten Verfassern der heiligen Bücher, vor allem von denen des Neuen Testamentes, zugeschrieben werden[1]. Der Annahme eines hohen Alters vieler Psalmen stehen heute religionsgeschichtlich nicht die geringsten Schwierigkeiten mehr entgegen. Sowohl die oben aus der Heiligen Schrift selbst angeführten Proben, die, auch wenn sie zum Teil später überarbeitet worden wären, im Grunde uralt sind, wie auch zahlreiche Parallelen aus der religiösen Literatur Ägyptens und Babyloniens, die bis ins früheste Altertum hinaufreichen, stützen die Überlieferung und Annahme eines hohen Alters für viele Psalmen mächtig[2]. Im übrigen hat die Kritik von Fall zu Fall zu entscheiden, ob die Urheberschaft eines Psalmes gemäß den Angaben der Überschrift festgehalten werden kann oder nicht. Es läßt sich nämlich aus innern Gründen feststellen, daß verschiedene Psalmen, die Davids Namen tragen, unmöglich von ihm verfaßt sein können[3]. Immerhin bleibt bestehen, daß David ein Hauptverdienst

[1] Hierher gehören Psalm 2 15 17 31 68 108 109.

[2] Vgl. hierzu besonders R. Kittel, Die Psalmen (Leipzig 1922^{8-4}), Einl. § 4 u. 5. Ebenso F. Stummer, Sum.-akkad. Parallelen zum Aufbau alttest. Psalmen (Paderborn 1922). Diese Studie zeigt auch, daß die Psalmen urständige israelitische Erzeugnisse sind. Wenn sich gewisse Ähnlichkeiten nach der formellen Seite hin zeigen, so erklären sich diese zum Teil aus den gleichen psychologischen Umständen, aus denen diese Lieder herausgewachsen sind, sowie aus ihrer liturgischen Verwendung hier wie dort. Eine gewisse Anlehnung an einige bestimmte babylonische Schemata kann indessen zugegeben werden. Doch ist auch diese Anlehnung sehr frei, abgesehen vom himmelhohen Unterschied des Inhaltes.

[3] Vgl. näherhin S. 36: II. Die geschichtlichen Psalmen.

an der religiösen Psalmendichtung des Alten Bundes hat. Er kann mit Recht, zwar nicht der tatsächliche Urheber des ganzen Psalters, aber doch der Begründer der Psalmenliteratur genannt werden[1]. Nach seinem Vorbild haben dann auch die übrigen gesungen. An sich ist zwar die Urheberschaft für den göttlichen Charakter der Schrift und ihrer Teile belanglos; gleichwohl verleiht gerade die Urheberschaft Davids, dieses großen Organisators des liturgischen Gottesdienstes für das Judenvolk, seinen Psalmen eine eigene Weihe und Würde.

Im griechisch-lateinischen Text tragen alle Psalmen, mit Ausnahme der beiden ersten, eine Überschrift. Im hebräischen Text fehlt sie bei 26 Psalmen. Außer den Hinweisen auf die Urheber des Liedes enthalten die Überschriften noch Angaben über die etwaige geschichtliche Veranlassung des Liedes, über die Art des Liedes, über den liturgischen Gebrauch sowie Bemerkungen musikalischer Art. Diese Überschriften stammen, wenn nicht teilweise von den Verfassern selbst, so doch aus sehr alter Zeit. Sicher sind sie älter als die Übersetzung der Siebzig. Dies geht schon aus dem Umstand hervor, daß die griechischen Übersetzer nicht nur die Überschriften übernommen, sondern zum Teil, besonders was die musikalischen Notizen angeht, nicht einmal mehr verstanden haben. Ohne triftigen Grund sind daher die Angaben der Überschriften nicht in Zweifel zu ziehen. Gleichwohl hat gerade hier die Kritik ein großes Wort mitzusprechen[2]. Besonders sind die musikalischen Bemerkungen vielfach noch in Dunkel

---

[1] Vgl. obige Entscheidung der Bibelkommission, Frage 4.
[2] Ebd. Frage 2 und 3.

gehüllt, und die Wissenschaft kommt bis jetzt bei manchen Angaben über eine mehr oder weniger wahrscheinliche Vermutung nicht hinaus. Auch die geschichtlichen Verweise, die übrigens im hebräischen Text vielfach fehlen, sind nicht immer über jeden Zweifel erhaben. In diesem Sinne möge die Glaubwürdigkeit der Überschriften, die wir der Übersetzung beigegeben haben, bewertet werden.

Der ganze Psalter ist heute in fünf Bücher eingeteilt. Das erste Buch umfaßt die Psalmen 1—40; das zweite die Psalmen 41—71; das dritte 72—88; das vierte 89—105; das fünfte 106—150. Jedes Buch schließt mit einer entsprechenden Schlußformel, die nur am Ende des fünften Buches von der gewöhnlichen Form abweicht. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß der ganze Psalm 150 als Abschluß des Psalters überhaupt anzusehen ist, wie Psalm 1 als seine Einleitung. Diese fünf Bücher bildeten ursprünglich Einzelsammlungen, die zum Teil selbst wieder aus kleineren Sammlungen zusammengewachsen sind. Für das tatsächliche Vorhandensein solcher Einzelsammlungen zeugt, außer den erwähnten Schlußformeln, vor allem die Bemerkung am Schlusse von Psalm 71: «Hier Enden die Lobgesänge Davids, des Sohnes Jesse.» Diese Bemerkung muß in einer der Endredaktion des Psalters vorausgegangenen Einzelsammlung von Davidliedern gestanden haben. In Wirklichkeit sind nämlich die Davidlieder mit Psalm 71 keineswegs zu Ende; vielmehr finden sich in den folgenden Büchern noch viele andere. Der Redaktor des Psalters kann demnach diese Bemerkung nicht gemacht haben, vielmehr muß sie am Schluß einer schon vorhandenen Sammlung von Davidliedern gestanden haben und dann in den Psalter mit-

aufgenommen worden sein. In den Anhang der Sammlung selbst wurde dann auch Psalm 71 aufgenommen, der ja nach der Überschrift von Salomo stammt. Ferner spricht für das Vorhandensein solcher Einzelsammlungen der verschiedene Gebrauch des Gottesnamens «Jahwe» oder «Elohim» im hebräischen Text. So wird im ersten Buch Psalm 1—40 fast ausschließlich der Name «Jahwe» für Gott gebraucht, während im zweiten Buch Psalm 41—71 «Elohim» vorherrscht. Dieser Umstand weist zugleich mit Sicherheit hin auf spätere Überarbeitung einzelner Sammlungen in diesem Sinne[1]. Auch die mehrfache, fast wörtliche Wiederkehr gewisser Psalmen läßt sich mit mehr Wahrscheinlichkeit auf Grund verschiedener Einzelsammlungen erklären als durch die sonst übliche Annahme einer Aufrundung der Anzahl der Psalmgesänge auf 150[2]. Für die Abgrenzung der ältesten Einzelsammlungen waren wohl in erster Linie mehr die Namen der Verfasser als inhaltliche Gesichtspunkte maßgebend, so daß wir ursprünglich Einzelsammlungen von David-, Asaph- und Korachliedern zu unterscheiden hätten. In der heutigen Anlage und Zusammenstellung des Psalters ist jedoch die genaue Abgrenzung dieser Einzelsammlungen zum Teil wieder stark verwischt. Spätere Sammlungen dagegen, wie sie sich besonders im vierten und fünften Buch finden, wurden mehr nach inhaltlichen Gesichtspunkten zusammengestellt, wie z. B. die Wallfahrtslieder oder Hallel-

[1] Dies geht besonders aus einigen der gleich zu erwähnenden Doppellieder hervor. So ist Psalm 13 (14) im ersten Buch jahwistisch, während der gleiche Psalm 52 (53) im zweiten Buche elohistisch ist.

[2] Solche Doppellieder sind: Psalm 13 = 52; 69 = 39, 14—18; 107 = 56, 8—12 und 59, 7—14.

psalmen. Die endgültige Abgrenzung des Psalters in fünf Bücher geschah wohl mit Rücksicht auf das gleichfalls fünfgeteilte Gesetz Moses. Sie hat ihm den Namen eines «Lyrischen Pentateuchs» eingetragen, in gewissem Sinn auch inhaltlich nicht mit Unrecht.

Wann der Psalter in seiner heutigen Form abgeschlossen wurde, hängt zum Teil mit der andern Frage zusammen, welcher Zeit die zuletzt verfaßten Psalmen angehören. Die Sammlung der drei ersten Bücher kann aus innern wie äußern Kriterien schon früh ihren Abschluß gefunden haben. Dagegen sind im vierten und fünften Buch Psalmen enthalten, die erst in oder nach dem Exil verfaßt wurden. Die ältere Überlieferung und auch neuere Forscher schreiben hauptsächlich auf Grund von Esdr. 3, 10 und 2 Makk. 2, 13 Esdras die endgültige Zusammenstellung des Psalters zu. Läßt sich das auch nicht beweisen, zumal es unwahrscheinlich ist, daß jene ganze Periode des wiedererstandenen Israel keine Lieder mehr hervorgebracht haben soll, so ist man gleichwohl zu dem Schlusse berechtigt, daß der Psalter im großen und ganzen in vormakkabäischer Zeit vollendet worden ist. Der Hauptgrund für diese Datierung bleibt die zeitliche Festsetzung der Übertragung der Septuaginta, die zu jener Zeit höchst wahrscheinlich schon bestand und alle 150 Psalmen restlos enthält. Demnach entbehrt die Annahme, als seien nicht wenige, ja nach manchen modernen Kritikern sogar der größere Teil aller Psalmen erst in makkabäischer Zeit entstanden, jeder zwingenden Beweisführung. Für die makkabäische Zeit kämen allenfalls in Betracht Psalm 43 73 78 und besonders Psalm 82[1].

[1] F. S. Patrizi (Cento Salmi dal Testo Ebraico, Roma 1875, p. 3) weist Ps. 43 (44) 73 (74) 78 (79) 93 (94) der makka-

Aber auch bei diesen Psalmen ist ebensogut eine Umdichtung oder Anpassung älterer Psalmen an spätere Ereignisse möglich; denn es ist gewiß, daß verschiedene Psalmen eine solche Überarbeitung oder Anpassung an spätere Verhältnisse und Ereignisse erfahren haben, wie z. B. der Schluß von Psalm 50 oder Psalm 68 beweist[1].

Textgeschichte des lateinischen Psalters. Die Vorliebe aller Jahrhunderte für die Psalmen und ihr häufiger Gebrauch bringen es mit sich, daß der Psalter eine ganz eigene Überlieferungsgeschichte hat. Der Text, den die lateinische Kirche heute betet, ist der des sog. «Psalterium Gallicanum», wie er sich in der Vulgata findet. Daß dieser Text schwere Geschicke durchgemacht hat und daß er infolgedessen vielfach verbesserungsbedürftig ist, wird wohl jeder zugeben, auch wenn er in die Textkritik nicht besonders eingeweiht ist. Gewisse Mängel, die das Verständnis erschweren, liegen zu offen zu Tage. Wir werden diese Verunstaltungen aber auch gleich verstehen, wenn wir kurz die ganze Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des Textes ins Auge fassen. Eine erstmalige Übersetzung erfuhr der hebräische Text in das Griechische in der «Septuaginta» (LXX) oder der Übersetzung der Siebzig, so genannt, weil sie nach

---

bäischen Zeit zu. Von den Vätern erklären z. B. der hl. Augustinus Ps. 43, Theodoret Ps. 73 und 78 von der makkabäischen Verfolgung. Aber sie unterscheiden zwischen geschichtlich-prophetischer Beziehung und Verfasser und können daher nicht als Zeugen makkabäischer Psalmen in unsrem Sinne gelten.

[1] Vgl. obige Entscheidung der Bibelkommission, Frage 6 und 7.

der Überlieferung von 72 Juden angefertigt wurde. Spätestens um 130 v. Chr. war sie abgeschlossen, wahrscheinlich aber schon einige Jahrzehnte früher. Diese Übertragung weist viele Mängel auf. Die Arbeit war schwierig; einmal wegen des völlig verschiedenen Charakters der beiden Sprachen, dann aber auch infolge der mangelhaften sprachlichen Kenntnisse der Übersetzer. Die hebräische Sprache ist eine semitische Sprache und darum in ihrem innern Aufbau und in ihrer Ausdrucksweise vielfach wesentlich verschieden von der griechischen oder lateinischen. Nun schließt sich aber die Septuaginta in ihrer Übertragung zu sklavisch an die hebräische Vorlage an, und so wird nicht selten der Hauptzweck, den eine Übersetzung haben soll, nämlich das fremde Idiom im eigenen verständlich und mundgerecht zu machen, ins gerade Gegenteil verkehrt. Einige Beispiele aus dem reichen textkritischen Material, das hier zu behandeln wäre, mögen das Gesagte beleuchten [1].

Die größte Schwierigkeit bereitete den Übersetzern die Behandlung der hebräischen Zeitformen (Tempora). Das Hebräische besitzt, wie das Semitische überhaupt, nicht die ausgebildeten und genau bestimmten Zeitsphären wie das Griechische oder Lateinische. Schon die Begriffe: Perfekt, Imperfekt, Futurum, wie sie unter dem Einfluß des Griechischen auf das Semitische übertragen worden sind, entsprechen sprachlich dem Semitischen nicht. Das

[1] In der Übersetzung hat der Verfasser versucht, die Mängel soweit wie möglich zu beheben. Viele Verbesserungen sind schon durch den Druck kenntlich gemacht. Viel brauchbares Material zur Frage findet sich bei Ecker, Porta Sion (Trier 1903), und Dr. Stephan, Psalmenschlüssel (Marklissa).

Semitische, Hebräische betrachtet nicht so sehr den Zeitpunkt eines Geschehnisses, einer Handlung in Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft, sondern vielmehr das Abgeschlossene, Vollendete oder Unvollendete, noch unvollendet Andauernde einer Handlung, eines Ereignisses. Das hebräische Perfekt bezeichnet demnach Handlungen, Ereignisse, Zustände, die als in Wirklichkeit vollzogen, geschehen, vorliegend bezeichnet werden sollen, mögen sie nun endgültig abgeschlossen sein, also ganz der Vergangenheit angehören, oder aber noch in die Gegenwart hineinreichen, oder gar erst in der Zukunft als vollendet gedacht sein. Im gleichen Sinn bezeichnet das Imperfekt im Gegensatz zum Perfekt solche Handlungen, Ereignisse oder Zustände, die in irgend einem Zeitpunkt noch andauern oder noch unvollendet sind, oder erst neu eintreten, oder sich wiederholen[1]. Diese wesentliche Bedeutung und Eigentümlichkeit der hebräischen Tempora haben nun die Übersetzer kaum beachtet. Daher die so beklagenswerte und vielfach verständnislose Wiedergabe der hebräischen Zeitformen, die auch ein Erbstück des lateinischen Psalters geworden ist. So übersetzt in Psalm 1, 1 die Vulgata entsprechend ihrer griechischen Vorlage die hebräischen Perfekta mit «abiit, stetit, sedit», also wörtlich: «Dem Manne Heil, der in den Rat der Frevler nicht gegangen ist, der am Wege der Sünder nicht gestanden hat, noch gesessen ist in der Runde der Spötter.» Diese Übersetzung ist nach dem Hebräischen richtig, wenn sie die betreffende Handlung als etwas wirklich Geschehenes, Vollendetes hinstellen will. Sie deckt

[1] Vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik (Leipzig 1902[27]) § 47, 1, Anm. 1.

sich aber niemals mit der Bedeutung des hebräischen Perfekts, wenn sie nur das zeitliche Geschehen der Handlung ausdrücken will. Denn man kann die hebräischen Perfekta ebensogut übersetzen mit: «Dem Manne Heil, der in den Rat der Frevler nicht geht, der am Weg der Sünder nicht steht, noch sitzt in der Runde der Spötter», oder auch: «der nie gehen wird» usw.[1] In Psalm 142, 6 heißt es: «Expandi manus meas ad te», «Ich habe meine Hände ausgestreckt nach dir». Nun ist aber der Sinn des hebräischen Perfekts: «Ich habe meine Hände ausgestreckt und halte sie noch ausgestreckt», also: «Ich halte meine Hände ausgestreckt nach dir» oder «ich strecke sie aus»; denn hier handelt es sich zwar um etwas Vollendetes, das aber noch in die Gegenwart hineinragt. Umgekehrt lesen wir im gleichen Psalm 1, 2: «et in lege eius meditabitur die ac nocte», «Der sinnen wird in seinem Gesetze Tag und Nacht». Hier haben wir im Hebräischen die Imperfektform. Nun kann das Imperfekt im Hebräischen nach seiner oben dargelegten Bedeutung allerdings auch das Futurum bezeichnen; aber das ist nur eine Seite des hebräischen Imperfekts und nicht einmal die wesentliche. Die Form bezeichnet hier im Hebräischen vielmehr eine Handlungsweise, die unvollendet noch andauert und daher mit dem Präsens wiederzugeben ist: «Der sinnend es betrachtet Tag und Nacht.»

Eine noch größere Verwirrung der Tempora ist in die Septuaginta-Vulgata dadurch hineingeraten, daß die Übersetzer den Gebrauch des Vav consecutivum oder conversivum im Hebräischen nicht genügend erkannten und beachteten. Das Hebräische

[1] Vgl. ähnlich Ps. 6, 7.

konstruiert sehr oft Fälle, in denen mehrere Perfekta aufeinander folgen, so, daß nur das erste Verbum im Perfekt steht, die übrigen aber im Imperfekt mit Vav consecutivum nachfolgen. Da diese Imperfekta durch das Vav in zeitlich-logische Folge zu dem Perfekt gesetzt werden, müssen sie natürlich auch dementsprechend im Sinne des Perfekts übersetzt werden. Umgekehrt können im gleichen Sinn auf ein Imperfekt mehrere Perfekta mit Vav conversivum folgen. Ein Beispiel für den ersten Fall haben wir in Psalm 17, 22 ff. Hier sind sämtliche Imperfekta in Vers 23 24 25 grammatikalisch nach dem Perfekt in Vers 22 zu konstruieren, mit dem sie zeitlich und logisch durch Vav verbunden sind. Die Vulgata setzt aber entsprechend der fehlerhaften griechischen Vorlage in Vers 23 noch richtig das Perfekt «non repuli», «wies nicht zurück», dann aber in Vers 24 und 25 beständig das Futurum statt des Perfekts: «ero immaculatus, observabo, retribuet», «ich werde wandeln, mich in acht nehmen, der Herr wird mir vergelten», anstatt «ich wandelte» usw. Der umgekehrte Fall liegt beispielsweise in Psalm 37, 13 vor. Hier müßte es heißen: «vim faciunt quaerentes animam meam», «Gewalt gebrauchen», oder mit Korrektur: «Schlingen legen, die mir nach dem Leben trachten». Denn das Imperfekt bezeichnet hier eine Handlungsweise, die noch nicht abgeschlossen ist, sondern wesentlich fortdauert. Das folgende mit Vav consecutivum verbundene Perfekt «locuti sunt» muß aber dann im gleichen Sinne übersetzt werden mit «loquuntur», «sie reden annoch Lüge».

Wie bei Behandlung der Tempora, so sind auch sonst infolge mangelnden Sprachverständnisses zahllose Unklarheiten und störende Hebraismen durch

die Übersetzer in den Text geraten. Es sei hier nur erinnert an die sklavische Wiedergabe der hebräischen Wiederholungsform, z. B. «et conversus vivificasti me . . . et conversus consolatus es me» (Psalm 70, 20 f.) für «iterum vivificasti . . . et consolatus es me», «du hast aufs neue mich belebt . . . und mir immer wieder Trost gegeben», oder: «Et apposuerunt adhuc peccare ei» für «iterum peccaverunt ei», «sie sündigten in einem fort gegen ihn» (Psalm 77, 17). Desgleichen ist ganz unverständlich die Wiedergabe der hebräischen Schwurform, z. B. Psalm 131, 3: «Si introiero in tabernaculum domus meae, si ascendero . . . donec inveniam locum Domino». Hier wird im Hebräischen stillschweigend ergänzt: «Wenn ich eintrete in meines Hauses Hütte . . . ehe ich dem Herrn eine Stätte gefunden», dann tue mir der Herr das und das an[1]. Da aber der Grieche und Lateiner an diese Schwurform nicht gewohnt ist, muß einfach übersetzt werden: «Non introiero . . . donec inveniam», «Ich trete nicht eher ein . . . als bis ich dem Herrn eine Stätte gefunden habe». Ebenso unverständlich ist für unser Empfinden die wörtliche Wiedergabe des hebräischen Komparativ, z. B. in Psalm 92, 4: «a vocibus aquarum multarum, mirabiles elationes maris», anstatt «mirabilior voce aquarum multarum et altior elatione maris est in altis Dominus», «hoch überm Tosen vieler Wasser, viel höher als des Meeres Brandung, thront Jahwe in der Höhe». Oder Barbarismen wie «comprehenderunt in consiliis, quibus cogitant» für «quae cogitant» (Psalm 9, 23), oder «sagittas suas ardentibus effecit» statt «ardentes» (Psalm 7, 14), oder «unam petii a Domino, hanc requiram» statt «unum,

[1] Vgl. Ps. 119, 3 f.

hoc» (Psalm 26, 4). In den Psalmen 9, 23 und 7, 14 handelt es sich um eine falsche Behandlung der hebräischen Kasusform, in Psalm 26, 4 ist dem Übersetzer wohl entgangen, daß im Hebräischen das Femininum auch das Neutrum vertritt. Dazu kommen viele falsche Lesungen und Zusammenziehungen des unpunktierten Konsonantenbestandes des Urtextes, wie z. B. Psalm 126, 4 f.: «filii excussorum», «implevit desiderium suum» statt «filii robustae iuventutis», «qui implevit pharetram suam».

Wie die sprachliche Korrektheit und Klarheit, so ist auch die lebendige Darstellung in der Übersetzung der Siebzig und in der Vulgata stark beeinträchtigt worden. Besonders ist der reiche Bilderschatz stark verblaßt und durch nüchterne Prosa und tote Begriffe ersetzt worden. Dadurch hat die Psalmensprache von ihrer ursprünglichen dichterischen Schönheit viel eingebüßt.

Die Übersetzung der Septuaginta erlangte rasch die weiteste Verbreitung und wurde später die Bibel der neuen christlichen Kirche schlechthin. Als das Christentum sich auf italischem Boden ausbreitete, benützte man zunächst auch hier die Septuaginta. Bald aber machte sich das Bedürfnis geltend, die Heilige Schrift in der Muttersprache zu besitzen. So entstanden in kürzester Frist eine Menge lateinischer Übersetzungen und Rezensionen, so daß der hl. Augustinus von einer schier zahllosen Menge der verschiedensten Übersetzer sprechen konnte[1]. Unter den vorhandenen altlateinischen Übersetzungen gelangte schließlich die sog. «Itala» zur herrschenden Geltung. Sie war aber nur, wie alle andern vorhieronymianischen lateinischen Übersetzungen,

[1] Doctr. christ. 2, 11 15.

aus der Septuaginta angefertigt und erbte daher notwendig auch deren Fehler und Mängel. Da gerade das Psalterium am meisten abgeschrieben und verbreitet wurde, so mußte darunter natürlich seine Textgestalt mit der Zeit auch am meisten leiden. Daher setzten denn bald Verbesserungsversuche ein, die aber nicht selten nur die Quelle neuer, zahlloser Fehler und Verderbnisse wurden. Wenn der hl. Hieronymus nicht mit Unrecht klagte: «Bei den Lateinern gibt es ebenso viele Textgestalten (exemplaria) als Codices; ein jeder fügt nach Gutdünken, wie es ihm gerade in den Sinn kommt, hinzu oder nimmt hinweg» [1], so galt das vor allem vom Psalterium. Um endlich eine einheitliche Textgestalt zu schaffen, beauftragte Papst Damasus den hl. Hieronymus mit einer Verbesserung des lateinischen Textes. Im Jahre 383 nahm Hieronymus eine Durchsicht des Psalteriums vor, aber nur mit Heranziehung der gewöhnlichen Septuaginta (κοινή). Diese Übersetzung des Psalteriums wurde dann auch sofort in Rom eingeführt und wird daher als «Psalterium Romanum» bezeichnet. Nach 386, in den ersten Jahren seines bethlehemitischen Aufenthaltes, unternahm Hieronymus eine zweite Durchsicht des Psalters. Er hatte sich in den Orient begeben und dort das berühmte Werk der Hexapla [2] des Origenes kennen gelernt. Nach dem verbesserten Septuagintatext dieses Werkes nahm er nun eine neue Überarbeitung vor. Diese zweite Arbeit fand hauptsächlich in den Kirchen Galliens Eingang und heißt

[1] Praef. in Ios.

[2] Eine Bibelausgabe in sechs nebeneinanderstehenden Spalten: 1. hebr. Text; 2. hebr. Text in griech. Umschrift; 3. griech. Übersetzung des Aquila; 4. des Theodotion; 5. des Symmachus; 6. LXX (κοινή).

daher das «Psalterium Gallicanum». Beide Psalterien waren bis auf Pius V. (1566—1572) in Gebrauch. In seiner Reform des Breviers und des Missale verordnete dann dieser Papst für das Brevier mit Ausnahme von Psalm 94 den ausschließlichen Gebrauch des Psalterium Gallicanum, während der Gebrauch des Psalterium Romanum im Missale verblieb, sowie in St. Peter zu Rom und im ambrosianischen Ritus der mailändischen Kirche. Da sich alle diese Überarbeitungen auf die Septuaginta stützten, so vermochte natürlich keine derselben die Grundmängel zu beseitigen. Als dann Hieronymus im Orient sich auch noch die Kenntnis des Hebräischen angeeignet hatte, war er imstande, persönlich Einsicht in den hebräischen Grundtext zu nehmen. Sofort überzeugte er sich von der Mangelhaftigkeit seiner bisherigen Arbeiten und machte sich etwa um das Jahr 393 daran, die biblischen Bücher samt dem Psalter neu aus dem Hebräischen zu übersetzen. Diese Übersetzung ist nicht sklavisch und doch getreu und verdient vor allen andern lateinischen Psalterien, was Klarheit des Textes, Schönheit der Sprache und daher auch Verständlichkeit angeht, bei weitem den Vorzug. Während aber alle Übersetzungsarbeiten des Heiligen aus dem Hebräischen in die Vulgata aufgenommen wurden, blieb die Psalmenübersetzung davon ausgeschlossen. Sie ist uns jedoch erhalten in den Werken des hochverdienten Kirchenlehrers[1].

Außer den Übersetzungsmängeln, die dem Psalterium Gallicanum anhaften, kommt schließlich noch hinzu, daß sein Latein sich stark von der klassischen

---

[1] Neueste, kritische Ausgabe von S. M. Harden (London 1922).

Sprache entfernt und mit vielen uns nicht mehr geläufigen Provinzialismen durchsetzt ist. So steht z. B. Psalm 51, 7 «emigrare» für «expellere»; Psalm 68, 20 «reverentia» für «ignominia»; Psalm 118, 121 bedeutet «calumniari» nicht bloß verleumden, sondern bedrücken; «confessio» steht Psalm 110, 3 für «laus», «gloria»; «ab intus» Psalm 44, 14 für «intrinsecus»; «contra» Psalm 50, 5 für «coram» usw.

Aus dieser geschichtlichen Entstehung des Psalterium Gallicanum ergeben sich von selbst die Richtlinien, von denen sich eine entsprechend verständliche Übersetzung dieses Psalteriums leiten lassen muß. An sich ist der Sinn des lateinischen Textes in strittigen Fällen zunächst aus dem Griechischen zu ermitteln, aus dem die lateinische Übersetzung geflossen ist; denn man darf und muß annehmen, daß der lateinische Übersetzer seine griechische Vorlage verstand und auch richtig wiedergeben wollte. Manche lateinische Wendungen lassen sich so auf Grund der griechischen Vorlage richtig deuten. Vielfach aber liegt der Fehler tiefer, und es bleibt kein anderer Ausweg übrig, als auf den, wenn auch nicht durchweg unversehrten, so doch im allgemeinen viel besseren hebräischen Text zurückzugehen.

Stellt demnach der lateinische Psalter keine ideale Übersetzung dar, so hat er gleichwohl auch seine Vorzüge. Im allgemeinen hat die Sprache trotz aller Übersetzungsmängel einen guten Fluß und nicht selten einen feinen, wenn auch freien Rhythmus. Noch viel höher steht eben wegen seiner großen Treue sein wissenschaftlich kritischer Wert, indem er in nicht wenigen Fällen auf dem Umweg über die griechische Vorlage die richtige Spur weist zur Wiederherstellung des hebräischen Textes.

Charakter und Inhalt der Psalmen. Die Psalmen sind religiöse Gesänge, die als Ganzes religionsgeschichtlich in erster Linie den Zweck hatten, die alttestamentliche Opferliturgie durch Musik und Poesie zu verklären, nicht zuletzt aber auch das mosaische Gesetz und den Kultus zu verinnerlichen und zu vergeistigen. Eine reiche Fülle von Empfindungen des Glaubens, des Vertrauens zu Gott, der Liebe, der Anbetung, des Dankes, der Klage und Bitte, der Zerknirschung des Herzens ist diesen Liedern eigen, bei hehrer Kraft und tiefem seelischen Erleben in einfach schöner Darstellung. Dem literarischen Charakter nach lassen sich in den Psalmen unterscheiden:

Der Hymnus, der getragene, hochpoetische Gesang zum Preise Jahwes oder des Messias, z. B. Psalm 28 67 92 109.

Das geistliche Lied, das in schlichter Form vorwiegend den innigen, vertrauten Verkehr der Seele mit Gott zum Gegenstand hat, z. B. Psalm 22 83 130.

Das Lehrgedicht, ein Preis der Tugend nebst Unterweisung und Aufforderung zu ihrer Übung. Gegenstand dieser Lieder ist die Frömmigkeit im allgemeinen, z. B. Psalm 1 127; oder die Gesetzesfreude und Gesetzestreue, z. B. Psalm 18 b 118; oder die göttliche Vorsehung und Vergeltung, z. B. Psalm 36 72; schließlich auch die religiös-sittliche Betrachtung der Geschichte, z. B. Psalm 77 105.

Das einfache Psalmgebet als Ausdruck der Anbetung, des Lobes, des Dankes, der Buße usw.

Wegen ihres Inhaltes bedürfen die messianischen Psalmen einer besondern Erwähnung. Sie bilden die prophetische Lyrik in der Poesie Israels und haben den kommenden Messias und

sein Werk zum Gegenstand. Bezieht sich der Wortsinn dieser Psalmen ausschließlich auf den Messias, dann ist der Psalm unmittelbar (direkt) messianisch. Als solche sind durch das Neue Testament und die Überlieferung bezeugt: Psalm 2 15 21 44 71 und 109. Nur mittelbar oder vorbildlich messianisch sind Psalmen, die in erster Linie sich auf eine geschichtliche Person oder eine Einrichtung des Alten Testamentes beziehen, die aber zum Messias im Verhältnis des Vorbildes (Typus) zum Gegenbild (Antitypus) steht. Solche Psalmen sind z. B. Psalm 68 108 und Stellen wie Psalm 17, 51; 88, 20 ff. Die messianischen Psalmen stehen den großen Messiasverheißungen der Propheten gleichwertig zur Seite.

Eine eigene Gruppe bilden die sog. Fluchpsalmen, Psalmen, in denen Flüche und Verwünschungen gegen die Feinde ausgestoßen werden. Ihre Erklärung ist besonders zu beachten, da durch sie ein Makel auf den sonst religiös so hoch stehenden Psalter zu fallen droht und gerade derartige Gebetsweisen dem Geiste des Christentums am meisten zu widersprechen scheinen.

Nach vorwiegend liturgischen Gesichtspunkten sind zusammengefaßt die Gradual- oder Stufenpsalmen, Psalm 119—133. Ihre Benennung «Stufenpsalmen» lehnt sich zunächst an die Überschrift «Canticum graduum» an, welche diese Psalmen in der Vulgata (Septuaginta) tragen. Nach älteren jüdischen Schriftstellern sollen diese Psalmen am ersten Tage des großen Laubhüttenfestes bei der Feier des Wasserschöpfens auf den fünfzehn Stufen, die vom Vorhof der Frauen in den der Männer führten, vorgetragen worden sein. Indes trifft diese Erklärung wohl schwerlich das Richtige. In Wirklichkeit sind diese Psalmen Wallfahrtslieder, ein

Liederbuch der Festpilger auf dem Wege nach Jerusalem und für das Verweilen an der heiligen Stätte. Hierher gehört dann auch das sog. Hallel: Psalm 112—117, eine Psalmengruppe, die mit begeisterten Lobeserhebungen beginnt und schließt. Die Hallelpsalmen bildeten das Festtagsgebet der jüdischen Liturgie. Sie wurden am Neumondfest, am Fest der Tempelweihe und an den drei großen Wallfahrtstagen Ostern, Pfingsten und Laubhüttenfest gesungen. Schließlich sind in diesem Zusammenhang noch zu erwähnen die sieben kirchlichen Bußpsalmen: Psalm 6 31 37 50 101 129 142. Es sind Lieder voll demütiger Bußgesinnung und voll Vertrauen auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit.

Die Kunstform der hebräischen Poesie. Es ist von den besten Kennern der Literatur zugegeben worden, daß die Psalmen auch als Gedichte hohen künstlerischen Wert besitzen, ja daß viele von ihnen neben den höchsten dichterischen Leistungen der gesamten Weltliteratur sich kecklich sehen lassen dürfen[1]. Der Geist, der die unerreichte Höhe der Gedanken gegeben, hat auch ihre äußere Form künstlerisch durchweht. Zu den unbestrittenen Vorzügen hebräisch-biblischer Poesie gehört zunächst die herrliche, gehobene Sprache, mit der sich nicht selten ein dichterischer Schwung verbindet, eine Glut der Empfindung, eine Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Schilderung, wie sie kaum einer andern Literatur eigen sind. Dazu kommt der blühende Stil, der einen geradezu unerschöpflichen Reichtum an Bildern voll bunter orientalischer Pracht aufweist. Hierher gehören be-

[1] Vgl. P. Volz, Die biblischen Altertümer (Calw 1914) 418.

sonders die der Natur und dem damaligen Kulturleben entnommenen Bilder, die Jahwe als den allmächtigen Schöpfer, als den weisen, liebevollen Erhalter, als den machtvollen König und Herrn des Weltalls und als den furchtbaren Völkerrichter schildern. Im Zusammenhang damit steht die ungemein anschauliche, ja zuweilen fast derb menschliche Darstellung des göttlichen Denkens, Redens und Handelns. Besonders packend wirkt die oft entzückend schöne Personifizierung und Belebung der ganzen Gottesnatur. Hier, wie überhaupt in den Naturschilderungen, zeigt sich so recht die ganze Lebendigkeit und Glut der orientalischen Phantasie. Da lebt alles, da erzählen die Himmel und jauchzt die Erde mit allem, was darauf ist, dem Herrn zu. Da hüpfen die Berge vor Jahwes Donnerstimme wie Kälber, und die Bäche klatschen vor Freude in die Hände. Da tragen die Berge Frieden und bringen die Hügel Gerechtigkeit hervor, und alles jauchzt und singt und spielt. Nicht weniger lebendig und treffend sind die Bilder, in denen die Psalmen die Schicksale des menschlichen Lebens in sonnigen wie in trüben Tagen schildern. Das ganze Tier- und Pflanzenreich und alle Elemente müssen dazu beitragen, den Lesern Freud und Leid, sittliches Ringen und Fehlen, Entrüstung und Enttäuschung im menschlichen Leben in den anschaulichsten Farben und Bildern zu Herzen zu führen.

Was nun die eigentlichen Kunstmittel hebräischer Poesie angeht, so ist an erster Stelle der sog. Parallelismus der Glieder oder der Gedankenreim zu nennen. Er besteht darin, daß ein und derselbe Gedanke in zwei sich entsprechenden Versgliedern wiederholt wird. Man unterscheidet dabei den gleichlautenden Gedankenreim (Parallelismus

synonymus), in dem der Gedanke der ersten Zeile in der zweiten mit gleichbedeutenden, ja oft gleichlautenden Worten wiederholt wird, z. B. Psalm 3, 2:

«O Herr, wie zahlreich sind geworden meine Dränger,
Wie viele haben sich erhoben wider mich!»

oder Psalm 143, 6:

«Laß zucken deine Blitze und zerstreue sie,
Schieß deine Pfeile, schrecke sie.»

Gleichwohl handelt es sich nur in den seltensten Fällen um eine reine Tautologie. Vielmehr wird meist der Gedanke in der folgenden Zeile bestimmter ausgedrückt, erklärt, kräftiger begründet, bildlich veranschaulicht oder mit einer Steigerung des Gefühls verbunden. Sodann der gegensätzliche Gedankenreim (Parallelismus antitheticus), in dem der Gedanke der ersten Zeile in der zweiten durch seinen Gegensatz oder durch seine Verneinung bekräftigt wird, z. B. Psalm 1, 6:

«Denn Jahwe weiß um der Gerechten Weg;
Der Pfad der Frevler aber mündet ins Verderben!»

oder Psalm 19, 8 f.:

«Mit Roß und Wagen mögen andere sich brüsten,
Wir rühmen uns im Namen Jahwes, unsres Gottes.
Zu Falle kommen sie und stürzen,
Wir aber richten uns empor und stehen fest.»

Und schließlich der weiterführende Gedankenreim (Parallelismus syntheticus), der den Gedanken der ersten Zeile in der zweiten weiterführt oder weiterentwickelt, z. B. Psalm 41, 2:

«Gleichwie die Hindin lechzet nach dem kühlen Quell,
So lechzet meine Seele, Gott, nach dir»,

oder Psalm 64, 12 ff.:

«Du krönst das Jahr mit deinem reichen Segen,
Im Überflusse strotzen deine Fluren.
Fettgrünend prangt die Au der Steppe,
Es gürten sich mit Jubel alle Hügel.
Die Anger kleiden sich mit Schafen,
Die Täler wogen von Getreide,
Und alles jauchzt und jubelt.»

Der Gedankenreim eignet sich in vorzüglicher Weise gerade für die Psalmendichtung, die im Wesen ja nur erhabenste Gebetsform darstellt. In dieser Gedankenwiederholung hat der betende Geist Zeit, sich betrachtend in die religiöse Wahrheit hineinzudenken, seinen Bedürfnissen in der Wiederholung tiefer empfundenen Ausdruck zu verleihen. Gerade die Liturgie, in der ja die Psalmen hauptsächlich zur Verwendung kommen, liebt diese Wiederholungen. Man denke an die Antiphonen und Responsorien oder an den Introitus der Messe. Der Gedankenreim hat sodann den weiteren Vorzug, daß er bei einer Übertragung in andere Sprachen gewahrt werden kann, während andere Reimarten dabei verloren gehen oder sich doch nur in mehr oder weniger gekünstelter Form zum Schaden des Inhaltes nachahmen lassen. Der Gedankenreim bietet zudem ein nicht zu unterschätzendes Hilfsmittel, an vielen Stellen den Text mit Sicherheit wiederherzustellen.

Sodann gehört hierher auch der hochdramatische Aufbau, der manche Psalmen auszeichnet und der mitunter wie bei Psalm 2 23 67 117 von großartiger, künstlerischer Wirkung ist. Gerade dieser dramatisch lebendige Aufbau, im Wechsel der Szenerien, der Personen, der Rede, gibt den

Psalmen ihre reiche Mannigfaltigkeit. Der Dichter stellt mit einer gewissen Feierlichkeit Fragen und läßt sie beantworten (Psalm 14, 1 ff.; 23, 3 ff.). Er läßt Personen auftreten, die durch die unerwartete Wirkung ihrer Rede der Szenerie oft ganz unvermittelt eine kräftige Wendung geben. So tritt in Psalm 84, 9 ff. plötzlich ein Prophet auf und verkündet dem durch viele Leiden niedergedrückten Volke eine bessere Zukunft; so verkündet in Psalm 19, 7 b ff., beim großen Königsopfer vor der Schlacht, ein anderer Prophet den sichern Sieg, in Psalm 90, 14 ff. dem auf Gott Harrenden Trost und Hilfe. In Psalm 33, 12 ff. tritt ein Weisheitslehrer auf, der in eindringlicher Rede den Segen der Gottesfurcht predigt. In Psalm 49, 7 ff. und 80, 7 ff. erscheinen Bußprediger, die dem Volke im Namen und in der Person Gottes streng ins Gewissen reden; ebenso Psalm 94, 8 ff. Auch bei der in den Psalmen so überaus häufigen Apostrophierung herrscht große Abwechslung. Bald fordert der Dichter sich selbst auf zum Lobe und Preise Gottes, zum Dank, zur Liebe, wie z. B. Psalm 9, 2; 33, 2; 102, 1; 103, 1; bald richtet er seine Aufforderung in reichem Wechsel der Personen an andere: an Israel, die Gottesgemeinde (Psalm 104, 1; 123, 1; 147, 1); an die Gerechten in Sonderheit (Psalm 32, 1); an die Engel des Himmels (Psalm 28, 1); an die Priester und Leviten im Tempel (Psalm 133, 1; 134, 1; 150); an die Heiden (Psalm 46, 2; 116, 1), und schließlich an das ganze Universum (Psalm 148). Bald singt die Gemeinde (Psalm 43 45 74), bald ein einzelner (Psalm 3 4 5). Im gleichen Psalm erfolgt nicht selten wieder ein rascher Wechsel von Beschreibung und Rede und Anrede. Alle diese dichterischen Ausdrucksmittel entstammen zum großen Teil der schlichten Volks-

poesie und sind oft ganz unbeabsichtigt und natürlich in den Fluß der dichterischen Darstellung eingeflochten. Sie bilden, wie wir sehen werden, ein wichtiges Mittel zur Feststellung der Strophen.

Von rein äußern dichterischen Hilfsmitteln wären zu nennen der Alphabetismus; jeder Vers (Psalm 24 33 110 111) oder jeder zweite Vers (Psalm 9 36) beginnt mit je einem der Reihenfolge des hebräischen Alphabetes entsprechenden Buchstaben. In Psalm 118 beginnen je acht Verse jeweils mit dem gleichen Buchstaben. Hier dient der Alphabetismus zugleich als Strophenmerkmal. Ferner die Anaphora, die Wiederholung eines bestimmten Wortes oder einer bestimmten Wortgruppe am Versanfang, z. B. Psalm 12, 1 ff.:

«Wie lange noch, o Herr, vergissest du mich ganz,
Wie lange noch verbirgst dein Antlitz du vor mir?»

Den Gegensatz zur Anaphora bildet die Epiphora am Schluß der Verse, z. B. Psalm 117, 10 ff.:

«Die Heiden hatten alle mich umringt;
Fürwahr, in Jahwes Namen räch' ich mich an ihnen.
Sie hatten mich umringt, mich eingeschlossen;
In Jahwes Namen räch' ich mich an ihnen.
Sie haben mich umschwärmt wie Bienen, haufenweis,
In Jahwes Namen räch' ich mich an ihnen.»

Sodann die Symploke, eine Verbindung von Anaphora und Epiphora, z. B. Psalm 117, 2:

«Sag Israel: der Herr ist gut,
Und ewig währet sein Erbarmen.
Sag Aarons Haus:
Daß ewig währet sein Erbarmen.
Sagt alle, die ihr Jahwe fürchtet:
Daß ewig währet sein Erbarmen.»

Schließlich ist noch der Kehrvers oder Refrain, die Wiederholung einer bestimmten Wortgruppe nach einer bestimmten Anzahl von Versen, zu nennen. Da der Refrain aber hauptsächlich als Strophenanzeiger dient, so ist später von ihm noch besonders die Rede.

Weit schwieriger zu beantworten ist die Frage nach einem bestimmten Metrum der biblischen Poesie. Schon Philo und Josephus Flavius reden gelegentlich von einem Metrum in der biblischen Poesie. Ihnen folgten christliche Schriftsteller, wie Origenes, Eusebius, Hieronymus. Keiner von ihnen gibt jedoch an, worin näherhin das Wesen dieses Metrums bestehe. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts setzte ein starkes Bestreben ein, die poetischen Stücke der Bibel nach griechisch-römischen Mustern metrisch zu ordnen. Ein solcher Eingriff mußte sich aber bald schwer rächen. In neuester Zeit hat sich besonders Nivard Schlögl O. Cist. mit der Erforschung des hebräischen Metrums befaßt. Sein System läßt sich also zusammenfassen: Das hebräische Metrum fußt auf dem akzentuierenden System, jedoch mit Berücksichtigung der Quantität der Silben. Indes fanden auch seine Ausführungen keineswegs allgemeine Anerkennung. Auf jeden Fall hat aber die ganze Kontroverse so viel dargetan, daß, wenn man überhaupt in der biblischen Poesie von einem eigentlichen Metrum reden darf, dies nur das akzentuierende System sein kann, das also mit bestimmten Tonhebungen und -senkungen rechnet, nicht aber mit Zahl und Quantität der Silben.

Die einfachste rhythmische Einheit stellt zunächst der Stichus dar, die Teilzeile, die in Verbindung mit andern Teilzeilen einen Vers bildet. Je nach der

Zahl der zu einem Vers zusammengeordneten Stichen unterscheidet man Disticha, z. B. Psalm 45, 8:

«Der Herr der Heere ist mit uns,
Und Jakobs Gott ist unser Schirmer»,

oder Tristicha, z. B. Psalm 45, 10:

«Er scheucht die Kriege bis ans End' der Erde,
Zerbricht den Bogen, knickt die Lanze,
Verbrennt den Schild im Feuer.»

Der Stichus selbst kann nun wieder verschiedene Hoch- und Nebentöne haben. Die kleinste rhythmische Einheit ist der Stichus mit zwei Hebungen und entsprechenden Senkungen oder zwei Hochtönen und einer freien, wenn auch nicht regellosen Zahl von Nebentönen. So entsteht zunächst der «Zweier»: z. B. Psalm 44, 2:

«Ich will singen ein Lied . . .»,

dann der «Dreier»:

«Ich will singen ein Lied für den König.»

Aus diesen rhythmischen Einheiten lassen sich nun die verschiedensten Verbindungen herstellen. Zunächst der «Vierer»: $2 + 2 = 4$; dann der «Fünfer»: $2 + 3 = 5$ oder $3 + 2 = 5$; der «Sechser»: $2 + 2 + 2 = 6$, wobei die Einheiten durch die sog. Zäsur oder den Einschnitt kenntlich gemacht werden. Wie etwa nach diesen rhythmischen Gesetzen so ein Psalm geklungen haben mag, möge folgendes Beispiel veranschaulichen. Psalm 8[1]:

«Jahwe, unser Herrscher, | wie ist hehr dein Name |
auf Erden weithin,
der du zeigst deine Pracht droben am Himmel.

[1] Nach Kittel, Psalmen; an ihn schließen sich auch obige Ausführungen im wesentlichen an.

Hast Unmündiger Mund | dir bereitet zum Hort | deinen Gegnern zum Trutz,
daß du schwaigest den Feind und den Empörer.

Seh ich an den Himmel, | deiner Finger schön Gemächte,
den Mond und die Gestirne (die du bereitet): —

was ist ein Mensch, daß du sein gedenkst,
ein Menschenkind, daß du es heimsuchst?

Doch hast du nur wenig hinter Gott ihn gestellt,
ihn gekrönet mit Glanz und Majestät,
läßt ihn beherrschen deiner Hände Werk,
machst alles ihm untertan:

die Schafe und Rinder zumal, | dazu auch das Wild des Felds,
die Himmelsvögel und Meeresfische, | was hinzieht Pfade im Meer.

Jahwe, unser Herrscher, | wie ist hehr dein Name | auf Erden weithin!»

Glücklicher als in der Auffindung eines bestimmten Metrums war die Wissenschaft in der Feststellung einer strophischen Gliederung in der biblischen Poesie. Das Bestreben, den Liedern eine gewisse strophische Gliederung zu geben, ergibt sich mit Sicherheit z. B. aus dem Aufbau von Psalm 118 sowie aus dem Vorhandensein verschiedener Chorgesänge im Psalter. Bezeichnenderweise muß aber auch hier das Äußere des Strophenbaues dem inhaltlichen Aufbau des Stückes dienen; Strophenabsatz und Gedankenabschnitt decken sich wohl überall. Eine Strophe kann sich nun gleichsam von selbst als Sinnesabschnitt ergeben, oder sie kann sich als solche durch eine gewisse äußere

Form kennzeichnen, oder es können dabei beide Elemente zusammentreffen. Nach diesen Grundsätzen hat M. Faulhaber folgende Strophentechnik für die biblische Poesie aufgestellt[1]. Vorab handelt es sich um rein innere, logische und psychologische Kriterien. Hier wiederholen sich als höhere strophische Einheit die verschiedenen, oben dargelegten Arten des Gedankenreims. Also zunächst der synonyme Strophenparallelismus oder der strophische Gedankenreim. So ist in Psalm 6 Strophe II eine Wiederholung des Gedankens von Strophe I, wobei jedoch die zweite Strophe den Inhalt der ersten viel ergreifender schildert, begründet und mit persönlichen Noten vertieft. Ähnlich verhält es sich in Psalm 21. Dort kehrt die erste Strophengruppe 2—12 in 13—19 wieder, aber mit dem Unterschied und Fortschritt, daß in der zweiten Gruppe die Notlage des betenden Sängers mit einer Fülle von Bildern beleuchtet wird. Der gegensätzliche (antithetische) Strophenaufbau begegnet uns in Psalm 1. Das Lob der Frömmigkeit und Gesetzestreue in der ersten Strophe wird durch den Gegensatz der zweiten Strophe kräftig hervorgehoben. Der synthetische Strophenbau kommt in den Psalmen sehr häufig zur Verwendung. Die folgende Strophe führt die vorhergehende entweder zeitlich oder gedanklich weiter oder vervollständigt den Grundgedanken durch Heranziehung von Teilgedanken.

Zu diesen rein innern Strophenmerkmalen gesellen sich dann noch äußere. Hierher gehört der schon erwähnte Alphabetismus, der in Psalm 118

[1] M. Faulhaber, Die Strophentechnik der biblischen Poesie, in der Festschrift für Georg v. Hertling (Kempten 1913).

am vollkommensten durchgeführt ist. Sodann das rätselhafte «Sela», das in 39 Psalmen einundsiebzigmal wiederkehrt. Weder seine sprachliche noch seine praktische Bedeutung ist bis jetzt befriedigend erklärt. Es scheint vorwiegend musikalische Bedeutung gehabt zu haben. Ebenso sicher ist aber, daß es auch als Strophenanzeiger diente, wenn vielleicht auch nur indirekt auf Grund seiner musikalischen Bedeutung. Beispiele wie Psalm 45 und 139 beweisen das zur Genüge. Ein weiteres äußeres Strophenmerkmal ist die Responsion oder der Kehrvers, d. h. die Wiederkehr gewisser Wort- oder Gedankengleichklänge am Eingang oder Ausgang einer Strophe. Die Responsion entspricht am Strophenеingang der oben erwähnten Anaphora am Anfang der Verse. Sie findet sich z. B. Psalm 146, 1 (I. Strophe), 7 (II. Strophe); Psalm 148, 1 (I. Strophe), 7 (II. Strophe). Die Responsion am Strophenausgang, der Epiphora entsprechend, findet sich in Psalm 45, 4c (I. Strophe), 8 (II. Strophe), 12 (III. Strophe); Psalm 41, 6 (I. Strophe), 12 (II. Strophe), 42, 5 (III. Strophe). Ein weiteres Strophenzeichen ist die Konkatenation, d. h. die Verkettung zweier Strophen mit der gleichen Wort- oder Gedankengruppe. So nimmt in Psalm 120 Strophe II (V. 5) den Schlußgedanken von Strophe I (V. 4) auf und verbindet beide Strophen gedanklich. Schließlich ist zu nennen die Inklusion, d. h. die Einschließung einer Strophe oder eines ganzen Liedes mit der gleichen Wortgruppe. Das schönste Beispiel einer Inklusion bietet Psalm 8, V. 2 und V. 10. Auch der Übergang von der Rede zur Beschreibung und Erzählung oder der Wechsel in der Anrede, oder auch schon der bloße Subjektswechsel schlechthin können als Strophenmerkmal

dienen. Ein Beispiel für den Übergang von der Anrede zur Beschreibung bietet Psalm 57. Hier würde die durchgeführte Strophik ergeben: 57, 2 bis 3 = I. Strophe, direkte Anrede an die Richter; 57, 4—5 = II. Strophe, Beschreibung ihrer Schlechtigkeit; 57, 7—8 = III. Strophe, direkte Anrede an Gott zu ihrer Bestrafung; 57, 11—12 = IV. Strophe, Beschreibung der Gottesfürchtigen[1]. Ein Beispiel für den Wechsel in der Anrede bietet der vierte Psalm: 4, 2 = I. Strophe, Anrede an Gott; 4, 3—4 = II. Strophe, Anrede an die Feinde; 4, 5—6 = III. Strophe, Anrede an die Freunde; 4, 7—10 = IV. Strophe, zweite Gebetsanrede an Gott. In Psalm 45 und 47 haben wir ein schönes Beispiel der Verkettung beider Strophenmerkmale. 47, 2—4 = I. Strophe, Beschreibung der herrlichen Gottesstadt; 47, 5 bis 9 = II. Strophe, Beschreibung ihrer wunderbaren Rettung. Nun geht die Beschreibung in direkte Rede über: 47, 10—12 = III. Strophe, der Dank im Tempel, Anrede an Gott; 47, 13—15 = IV. Strophe, die Festprozession, Anrede an das Volk. Ähnliche Musterbeispiele von Wechsel der Rede oder des Subjekts bieten auch Psalm 3 und 53.

Ein überaus reiches Strophensystem haben Zenner und nach ihm Hontheim in verschiedenen Psalmen festzustellen versucht[2]. Danach wären verschiedene Psalmen streng choristisch aufgebaut, und zwar derart, daß der erste Chor die erste Strophe vortrug, der zweite Chor die zweite sog. Gegenstrophe. Darauf folgt eine Wechselstrophe, deren einzelne Verse von beiden Chören abwechselnd

[1] Die Verse 6, 9 und 10 würden als weiterführende Glosse nicht in Betracht kommen; vgl. Faulhaber a. a. O. S. 21.

[2] J. K. Zenner, Die Chorgesänge im Buche der Psalmen (Freiburg 1896).

gesungen wurden. Dieser ganze Aufbau kann sich je nach der Länge des Psalmes wiederholen. Nach diesem Systeme wäre beispielshalber Psalm 38 folgendermaßen aufgebaut (mit verschiedenen Korrekturen im hebräischen Text):

I. Strophe 38, 2—3:		I. Chor.
I. Gegenstrophe 38, 4—5:		II. Chor.
Wechselstrophe 38, 6—8	V. 6 :	I. Chor.
	V. 7 a b:	II. Chor.
	V. 7 c d:	I. Chor.
	V. 8 :	II. Chor.
II. Strophe 38, 9—12:		I. Chor.
II. Gegenstrophe 38, 13—14:		II. Chor[1].

Vergleicht man den ganzen äußern Apparat der biblischen Poesie mit den von den alten Klassikern der Griechen und Römern angewandten Mitteln, so mag er immerhin etwas dürftig erscheinen. Um so mehr bleibt es ein rühmliches Merkmal der biblischen Poesie, daß in ihr im großen und ganzen nicht eine starre Vorlage oder die äußere Kunstform die erste Stelle einnimmt, sondern der Inhalt[2].

---

[1] Da das Zennersche System zum Teil starke Eingriffe in den Text erfordert, so ist es, dem Zweck unsrer Arbeit entsprechend, in der Psalmenübersetzung weiter nicht berücksichtigt worden. Aus dem gleichen Grund ist auch die strophische Abteilung nach den Kriterien des Subjektwechsels nicht immer durchgeführt worden. Übrigens zeigt Kittel (a. a. O.), daß der choristische Aufbau verschiedener Psalmen auch ohne jene Eingriffe und Umstellungen des Textes sich in freierer Weise durchführen läßt.

[2] Zur Frage der Kunstform der hebräischen Poesie vgl. auch F. Zorell in der Bibl. Zeitschrift 1913, S. 143 ff., und besonders die klare und reichhaltige Zusammenstellung bei S. Euringer, Die Kunstformen der althebräischen Poesie (Bibl. Zeitfr., 5. Folge, Heft 9/10, Münster 1912).

Die vorerwähnte Eigenart der metrischen und strophischen Abgrenzung ist natürlich auch für die Erklärung des Textes wie vor allem für die Textkritik selbst von nicht geringer Bedeutung. Da wir jedoch weder die metrischen Gesetze selbst noch auch die Grundsätze für den Aufbau der Verse und Strophen in allweg mit Sicherheit feststellen können, so ist, besonders was die Textkritik angeht, von diesem Gesichtspunkt aus noch große Vorsicht und Rücksicht auf die überlieferte Textgestalt geboten.

II. Das Psalmenstudium.

Bei weitem der größte Teil aller liturgischen Gebete und Gesänge setzt sich aus Psalmen zusammen. Die Psalmen bilden den Hauptbestand der kirchlichen Tagzeiten. Schon die Einleitungsformel, der erste Flügelschlag des kirchlichen Stundengebetes, ist den Psalmen entnommen und beginnt mit den flehenden Worten des Psalms 69: «Gott, merk auf meine Hilfe; Herr, eile mir zu helfen!» Das Hauptstundengebet, die Matutin, fährt sodann mit den Worten des Psalms 50, 17 weiter: «Herr, öffne meine Lippen, auf daß mein Mund dein Lob verkünde.» Von den folgenden Antiphonen, Versikeln, kurzen Responsorien sind vor allem im Wochenoffizium sowie in den Festzeiten des Kirchenjahres die allermeisten wiederum den Psalmen entnommen oder ihnen nachgebildet. Das gleiche gilt von den verschiedensten Gebetsteilen der heiligen Messe, überall tönen uns Psalmverse entgegen. Für jeden, der sich daher in die liturgische Gebetsweise vertiefen will, vor allem für den Priester und den Priesterkandidaten, denen das Psalmengebet neben der heiligen Messe und Kommunion das tägliche Brot der Seele sein soll, ist ein ernstes Psalmenstudium unerläßlich. Mit diesem Studium kann nicht früh genug begonnen werden; denn die Erfahrung zeigt nur zu oft, daß später infolge von Berufsgeschäften, manchmal auch aus Gleichgültig-

keit oder einer gewissen Verstimmung, die sich infolge eines unbefriedigenden Psalmenbetens eingestellt hat, jedes ernste Psalmenstudium unterbleibt. Es ist aber eine Qual und eine des menschlichen Geistes unwürdige Handlung, ein ganzes Leben lang Psalmen zu beten, ohne tatsächlich jemals in ihr Verständnis eingedrungen zu sein. Wer sich nicht in den Inhalt der Psalmen hineinarbeitet, obwohl er dazu berufen und befähigt wäre, kann sich für die Psalmen auch nicht begeistern; er verrichtet meist ein nutzloses Lippengebet, das Gott wenig ehrt und eines vernünftigen Menschen unwürdig ist. Dann kommen naturgemäß abfällige Urteile über die Psalmen und das liturgische Psalmengebet zustande, wie man sie nicht selten hören kann. Auf solche Urteile paßt aber sehr häufig die Antwort: «Blasphemant quod nesciunt» — «Sie schmähen, was sie nicht kennen». In der Tat, würde man die Psalmen studieren, dann würde sich langsam, aber sicher die ganze Schönheit und Tiefe dieser herrlichen Gebete erschließen; dann würde man auch einsehen, daß der erhabene Inhalt der Psalmen als solcher mit ihrer allerdings oft bedauerlichen Überlieferung und manchmal noch bedauerlicheren Übersetzung nichts zu tun hat.

Es kann aber auch sein, daß jemand mit allem Eifer und Ernst an das Studium der Psalmen geht, aber dabei einen Weg einschlägt, der nicht zum Ziele führt. Ein verkehrter Weg ist z. B. der: das gründliche Studium des Wortsinnes (Literalsinnes) zu vernachlässigen und von vornherein das Hauptgewicht auf die sog. «liturgisch-mystischen Anwendungen» zu legen. Das heißt man Luftschlösser bauen, die früher oder später zusammenstürzen. Die erste und wichtigste Arbeit beim angehenden Psalmen-

studium bleibt ein gründliches, nüchternes Studium des Wortsinnes. Unter dem Wortsinn versteht man jenen Sinn, der mittelbar, durch ein Bild ausgedrückt, oder unmittelbar den betreffenden Worten zu Grunde liegt; kurz, was der Verfasser mit den betreffenden Worten nach ihrem landläufigen Sinne sagen wollte. Es ist leicht einzusehen, welche Bedeutung gerade das Studium des Wortsinnes hat. Der Wortsinn erschließt den natürlichen Inhalt der Worte, der eben immer zuerst die ganze Beachtung verdient. Er bildet sodann die Grundlage für eine sachliche und gediegene Erfassung des geistigen Sinnes in all seinen verschiedenen Arten. Gerade hier wird sich der Nutzen eines gründlichen Studiums des Wortsinnes am fruchtbarsten zeigen. Studieren wir den Wortsinn recht, beherrschen wir ihn ganz, dann bewahren wir uns in seiner Anwendung eine große Freiheit des Geistes. Wie von selbst, ohne jeden Zwang, ohne jedwede unnatürliche Künstelei ergibt sich dann bei wachsendem Verständnis für das liturgische Leben, in den verschiedensten Umständen die entsprechende Anwendung. Wir sind nicht genötigt, uns dessen zu erinnern, was wir uns aus irgend einem Psalmenkommentar an liturgisch-mystischen Anwendungen mühsam angeeignet haben. Wir erleben dank unsres gründlichen Studiums den Inhalt der Psalmen, und dieser Inhalt wirkt sich von selbst unter dem ungehinderten Antrieb der Gnade in den liturgischen Stimmungen und Gedanken der Geheimnisse des Kirchenjahres aus[1].

[1] Damit soll nicht gesagt sein, daß das Studium liturgisch-mystischer Anwendungen, wie sie z. B. in reichster Fülle und tiefster Empfindung im «Psallite sapienter» von Erzabt Dr. Maurus Wolter O. S. B. oder in dem bekannten Psalmen-

Einem gründlichen Psalmenstudium und einem wirklich durchdringenden Verständnis ihres Inhaltes stehen nun allerdings nicht geringe Schwierigkeiten im Wege, und es ist gut, sie kennen zu lernen, nicht um vor ihnen zu bangen, sondern damit man sie um so entschiedener und zielbewußter überwinde. Die Psalmen treten uns zunächst als Geisteserzeugnis eines andern gegenüber. Da heißt es eben, sich in fremde, gegebene Gedankengänge hineinleben, sie nachempfinden. Diese Schwierigkeit erhebt sich nun nicht nur beim Psalmenstudium; jedes fremde, vor allem jedes fremdländische Schriftwerk, erfordert vielmehr diese Arbeit. Bei den Psalmen ist indes gerade das Sichhineinleben von der allergrößten Bedeutung. Die Psalmen sind Gebete, die unsre tiefste Seele erfassen und zu Gott emportragen wollen; das können sie aber nicht, solange ihr innerstes Wesen uns verschlossen bleibt. Freilich ist es wahr, daß die Psalmen wie die übrigen heiligen Schriften inspiriert, d. h. im tiefsten Grunde inhaltlich ein Ausfluß des göttlichen Geistes sind. Daher geht ihr Inhalt auch oft über die Schöpferkraft des menschlichen Geistes hinaus, und Lexikon und Grammatik, Geschichte und Archäologie genügen nicht immer, um den letzten und tiefsten Sinn vieler ihrer Worte und Gedankengänge zu ermitteln. Hier gilt wie für die Heilige Schrift überhaupt das Wort des Apostels: «Quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei», «Das, was Gottes

---

kommentar von Val. Thalhofer niedergelegt sind, überflüssig oder gar wertlos seien. Es ist aber entschieden jedem anzuraten, bei einem erstmaligen Durchstudieren der Psalmen diese liturgisch-mystischen Anwendungen beiseite zu lassen und sich ausschließlich mit der Erforschung des Wortsinnes abzugeben.

ist, erkennt niemand als der Geist Gottes»[1]. Gleichwohl wäre es eine völlig verkehrte Anschauung, wollte jemand den vom Geiste Gottes getragenen Psalmendichtern unter dem Einfluß der göttlichen Inspiration das freie Schaffen und das ganze seelische Erleben absprechen. Darin besteht eben die Weisheit und Macht des alles durchdringenden göttlichen Geistes, daß er sein Werkzeug, den Menschen, mit all seinen Fähigkeiten bewußt und frei anregt und seine Seele wie eine lebendige Harfe zu seinen Zwecken benützt. Es ist z. B. sicher, daß der Dichter des Psalms 21 die Todesnot selbst durchgelitten hat, der er in diesem hochdramatischen Liede Ausdruck verleiht. Und die vielen andern Psalmen, die so ergreifend reden von Kämpfen und Ringen, von Enttäuschung und heiligem Zorn, von Krankheit und Elend, von Todesangst bis zum Rande der Verzweiflung, aber auch von Siegen und fröhlicher Auferstehung, von seelischer Verklärung und seligem Entzücken, von Gottesglaube und Gottesminne, sie alle sind wirkliche Erlebnisse einer Seele, Erlebnisse, die von uns wieder erlebt werden müssen, wenn diese Lieder gleichsam aus ihrer Asche erstehen und von neuem in unsern Herzen zu glühenden Gebetserhebungen werden sollen. Damit ist nun allerdings von selbst gegeben, daß zum vollen Verständnis der Psalmen ein ziemlich umfangreiches Wissen gehört. Die Psalmen bilden, in ihrer Gesamtheit betrachtet, den Niederschlag des ganzen religiösen Denkens und Erlebens ihrer Zeit, einer Zeit mit vielfach ganz andern Anschauungen und Lebensverhältnissen, mit einer uns vielfach fremden Natur und Kultur.

---

[1] 1 Kor. 2, 11.

Zum Verständnis einzelner römischer und griechischer Klassiker sind ganze Bände über Zeit- und Kulturgeschichte geschrieben worden. Ist nun auch bei den Psalmen das rein geschichtliche und psychologische Verständnis gewisser Begebenheiten, Anschauungen und Empfindungen nicht die Hauptsache, sondern die Hebung und Nutzbarmachung ihres Gebetsinhaltes, so hängt diese eben doch in vielen Fällen von einem allseitigen Verständnis ab. Bei den Psalmen kommt aber außerdem dazu, daß trotz ihres an sich rein religiösen Charakters die verschiedensten Lebensumstände und Verhältnisse sich in ihrem Inhalte vollständig verknüpfen. Sie entstammen eben einem Volke, bei dem Religion und Staat, Volksleben und religiöses Denken und Fühlen sich gegenseitig in einer Weise durchdrangen wie bei keinem andern. Die religiöse Literatur dieses Volkes ist seine Literatur schlechthin[1]. Daher spiegelt sich das ganze Volksleben und Volksempfinden wie auch die Volksgeschichte vollkommen in ihr wider.

Die Schwierigkeiten, die sich uns beim Studium der Psalmen entgegenstellen, sind zunächst psychologischer Natur[2]. Die Psalmen sind altorientalische Lieder, die das Gepräge des Geistes, dem sie entstammen, überall deutlich an sich tragen. Auch da, wo die Gedanken und Ideen selbst uns

---

[1] Israel hatte natürlich auch seine profanen Lieder; denn ein Volk, das so begeistert im Tempel sang, sang auch außerhalb desselben. Doch sind uns davon in der Heiligen Schrift nur wenige Spuren erhalten.

[2] Es sei hier ausdrücklich bemerkt, daß die folgenden Darlegungen in Hinsicht auf unsre Psalmenübersetzung und Erklärung geschrieben sind. Dort sollen, soweit möglich und nötig, die Schwierigkeiten im einzelnen gelöst werden.

nicht fremd klingen, sind Denkweise und Redeweise doch wesentlich verschieden. Es ist eine charakteristische Eigentümlichkeit des Orientalen überhaupt, daß ihm ein gewisser Mangel an Ordnung auf allen Gebieten eigen ist. Dieser Mangel an Ordnung und strenger Gesetzmäßigkeit spielt auch auf das Geistesleben über. Es ist ja eine allgemein anerkannte und von uns allen oft genug empfundene Tatsache, daß die Logik der Heiligen Schrift unsrem abendländischen Denken und Empfinden nicht entspricht. Diese raschen, oft ganz und gar unvermittelten Übergänge[1], diese für uns immer so schwierigen Gedankensprünge, dieser beständige Wechsel des Subjekts, der redenden und handelnden Personen[2]; ferner die abgebrochenen Satzgefüge, bei denen wir im Geiste immer die jeweils entsprechenden Gedanken und Worte ergänzen müssen, die mancherlei Einschiebsel und Zwischenstücke, die wir wohl an den Rand oder als Fußnote beiseite rücken würden, die oft eigenartige Einführung von Bildern, das alles sind Erscheinungen, die in ihrer Gesamtheit einen Ausfluß orientalischer Denkweise darstellen. Da braucht es keine künstlichen Erklärungsversuche, da heißt es einfach, sich mit der Ungebundenheit orientalischen Denkens abfinden. Ob das an sich betrachtet ein Mangel ist, darüber ließe sich streiten. Man wird ja einen mit feinstem Kunstsinn geschaffenen botanischen Garten mit seinen scharf abgezirkelten Beeten, seiner

[1] Vgl. z. B. Ps. 6, 8—9; 15, 3—4; 101, 23—24 usw. Zum Teil sind diese Übergänge freilich literarkritisch aus der Zusammensetzung ursprünglich verschiedener Psalmstücke zu erklären.

[2] Vgl. z. B. Ps. 2. Hier werden nicht weniger als vier Gruppen von Personen redend eingeführt; oder Ps. 3 4 u. 43, 15 f.

streng durchgeführten Pflanzenfolge, seiner harmonischen Farbenstimmung bewundern, andere finden indes an einer blumigen Wiese, in der eigentlich in dieser Hinsicht die vollendetste Unordnung herrscht, ein größeres Gefallen. Man darf eben da nicht kleinlich, engherzig sein und über jedes Steinchen stolpern. Wer in der israelitischen Literatur überall strenge Gesetzmäßigkeit im Denken, scharf abgegrenzte Begriffe, weitschichtige, wohldurchdachte Anordnungen suchen will, ist auf falscher Fährte. Das alte Israel war groß an Wahrheiten und Ideen, reich an lebendiger Anschauung und Empfindung, nicht aber an Logik. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß alle Psalmen literarisch auf gleich hoher Stufe stehen, und daß Mängel und Schwächen ausgeschlossen seien. Das kann aber kein Grund sein, an der literarischen Schönheit des Psalters überhaupt Anstoß zu nehmen, einfach deshalb, weil seine Logik unsrer strengen Schulung nicht entspricht. Für Leserkreise, die die Psalmen im Urtext zu lesen nicht imstande sind, kann nun allerdings diese Schwierigkeit durch eine entsprechende Übersetzung, die den Inhalt der Psalmen unsrer Denkweise und unsrem Sprachempfinden näherbringt, teilweise behoben werden. Tatsächlich muß das auch Aufgabe einer Übersetzung sein, die nicht rein wissenschaftlichen Zwecken dient. Hier mag sklavische Treue, selbst mit offensichtlicher Mißhandlung der Muttersprache, angebracht sein. Bei Arbeiten aber, die für weitere Leserkreise berechnet sind, «ist das Verständnis der Nichtgelehrten mehr wert als das Lob der Gelehrten». Hier muß mancher Übergang vermittelt, manche Brücke geschlagen werden, die das orientalische Denken nicht braucht. Hier muß, bei aller Ehrfurcht gegen den heiligen

Text und streng sachlicher Wahrung der Gedanken, das orientalische Gepräge, der sprachliche Ausdruck soweit wie möglich nach dem einheimischen umgeformt werden.

Damit steht die Bildersprache der Heiligen Schrift in Zusammenhang. Diese wird nun niemand als einen Mangel empfinden, bedeutet sie doch den schönsten Vorzug der orientalischen Poesie. Die Bildersprache der Psalmen hat eine doppelte Seite, eine literarische: sie macht die Sprache dichterisch schön, lebendig, faßlich; sodann eine praktische, und diese ist gerade für den Gebrauch der Psalmen in der Liturgie nicht zu unterschätzen. Die Psalmen sind in erster Linie für den mündlichen Vortrag bestimmt, sei es beim privaten Beten des Breviers, sei es beim gemeinsamen Chorgebet. In beiden Fällen besteht bei der Art des mündlichen Abbetens wenig Zeit und Möglichkeit für ein rein geistiges Beten und sich darein Versenken. Dies gilt besonders vom gemeinsamen Chorgebet, bei dem Zeremonien und gleichmäßiger, gemeinsamer Vortrag immer auch äußere Aufmerksamkeit erfordern und daher ein rein geistiges Sichversenken nicht leicht ermöglichen. In diesem Sinne haftet dem Psalmengebet notwendig eine gewisse Äußerlichkeit an. Hierin soll durchaus kein Vorwurf gegen das Psalmengebet liegen. Je weniger aber der Mensch aus innern oder äußern Umständen in der Lage ist, sich geistig völlig zu sammeln und in sich zurückzuziehen, oder, um einen aszetischen Ausdruck zu gebrauchen, sich dem Gebete der «Einfachheit» oder gar der «Beschauung» hinzugeben, desto mehr bedarf seine Phantasie der Anregung und Beschäftigung. Diese Anregung bietet ihr nun in reichstem Maße gerade die bilderreiche Psalmen-

sprache[1]. Man muß aber die Bilder verstehen, und deshalb bildet das Studium auch dieser Seite der literarischen Form der Psalmen eine unerläßliche Bedingung zu ihrem vollen Verständnis. Dieses Studium ist um so notwendiger, als die Psalmenbilder einer uns zum Teil ganz fremden Welt entstammen. Daher ist vor allem auf die Bedeutung zu achten, die ihnen das Land und die Verhältnisse geben, denen sie entnommen sind, und die eine oberflächliche Betrachtung leicht übersieht[2]. Dies ist besonders dann der Fall, wenn das Bild in seiner vollen Bedeutung zwar zur Geltung kommen soll, sprachlich aber im Fluß der dichterischen Rede eben nur kurz angedeutet wird.

Zum besseren Verständnis der Psalmen soll daher im Folgenden ein knappes Bild der Naturverhältnisse und der alten Kultur Palästinas entworfen werden.

Die Psalmen und ihre Heimat. Palästina war nach dem Ratschluß der Vorsehung zum Schauplatz der göttlichen Offenbarung ausersehen (Psalm 46, 5). Dazu eignete sich das Land durch seine natürliche Lage und Beschaffenheit in besonderer Weise. Palästina war und ist heute noch ein in sich abgeschlossenes Land. Im Westen brandet das Mittelmeer an eine einförmige Küste, die der Schiffahrt von jeher ungünstig war. Im Osten

[1] Es gibt Psalmen, in denen tatsächlich kaum ein Vers sich findet, der in prosaisch-trockener, abstrakter Form verläuft; vielmehr reiht sich Bild an Bild von entzückender Anschaulichkeit und Schönheit. Man braucht diese Bildergalerie nur an sich vorüberziehen zu lassen, um unausgesetzt geistig angeregt und ergötzt zu werden.

[2] Vgl. besonders A. Wünsche, Die Bildersprache des Alten Testamentes (Leipzig 1906).

dehnt sich die unwegsame syrisch-arabische Wüste aus; im Norden und Süden ragen hohe Berge mit engen, wilden Tälern und Schluchten. So war das Land in der Tat schon von Natur aus eine vorzügliche Pflegestätte der göttlichen Offenbarung, eine «Vinea Domini», mit schützenden Mauern umgeben (Psalm 79, 9 ff.), an denen die Völkerwogen vorbeibrandeten, ohne ihr schaden zu können. Palästina war auch ein sehr fruchtbares Land, so daß seine Bewohner nicht nötig hatten, anderswo umherzuschweifen und ihren Unterhalt zu suchen (Psalm 4, 8; 64, 10 ff.; 143, 13 ff.). Freilich waren das zunächst nur natürliche Stützen für seinen nationalen Bestand und seine religiöse Unversehrtheit. Die Hauptwehr war Gottes Schutz und Gnade, die das Volk leider nur zu oft durch seinen Undank und seine Untreue verscherzte (Psalm 77 105). Darum kam auch in der Geschichte Israels nicht selten manches so ganz anders, als es nach den Absichten Gottes und nach den natürlichen Bedingungen des Landes sich hätte ergeben sollen (Psalm 80, 14 ff.).

Palästina war immer ein kleines Land, gleichwohl erfüllt mit unzähligen Wundern und Wohltaten Gottes (Psalm 39, 6). Auf Schritt und Tritt konnte der fromme Israelite diese Wohltaten Gottes für sein Volk z. B. bei seinen Pilgerfahrten nach Jerusalem betrachten wie in einem großen, vor seinen Augen aufgeschlagenen Bilderbuche. Von keinem andern Land der Welt galt ja mehr das Wort des Psalmisten: «Und von der Huld des Herrn ist voll die Erde» (Psalm 32, 5).

Wenn nun auch Palästina geographisch abgeschlossen von den übrigen Völkern war, so lag es als Land der göttlichen Offenbarung doch

wieder in der Mitte der damals bekannten Welt. Zwar führten keine großen Heerstraßen in den eigentlichen Kern des Landes, aber zahlreiche friedliche Handelsstraßen durchzogen es von allen Seiten. So konnten die Völker im Heiligen Lande und besonders in Jerusalem die wahre Religion, den Glauben an den allein wahren Gott, kennen lernen, und zu seiner Zeit ging dann von hier aus auch tatsächlich das messianische Heil in alle Welt (Psalm 73, 12)[1].

Betrachten wir nun kurz das Heilige Land selbst, soweit es den natürlichen Hintergrund der Psalmen bildet. Die Psalmendichter verraten im allgemeinen einen feinen Sinn für Naturbetrachtung. Es gehört schon viel tiefe Empfindung und dichterisches Talent dazu, um einen Psalm zu dichten wie Psalm 103, so schlicht und doch so groß. Ähnliche herrliche, tiefe Naturschilderungen und Betrachtungen enthalten auch die Psalmen 8 18 A 28 und 64. Das äußere Material, die Bilder für ihre gottbegeisterten Gesänge, fanden die Psalmendichter in der Schönheit ihres Heimatlandes, in den Anschauungen, Sitten und Gebräuchen ihrer Bewohner.

Palästina ist vorwiegend Gebirgsland. Darum ist in den Psalmen auch so viel die Rede von Bergen und Hügeln, und das Land wird geradezu mit ihnen gleichgesetzt (Psalm 71, 3; 148, 9). Es ist darum auch zunächst ein Land der Hirten und Herden (Psalm 22, 1 ff.; 49, 9), und der fromme Israelite dankt für einen guten Teil seines täglichen Brotes, wenn er in Psalm 146, 8 f. betet: «Gras läßt er sprossen auf den Bergen ... er gibt dem Herden-

[1] Vgl. hierzu besonders die lehrreichen Ausführungen bei Kard. Faulhaber, Zeitfragen u. Zeitaufgaben (Freiburg 1923[6–7]), 2. Buch: V. Die Bühne der bibl. Geschichte, S. 168 ff.

vieh sein Futter». Zur höchsten Majestät erhebt sich das Gebirge Palästinas im Libanon und Antilibanon, vor allem im Hermon (Psalm 88, 13). Das sind die «Berge Gottes», die «ewigen Berge» (Psalm 35, 7; 75, 5), die so recht Zeugnis ablegen von Gottes Schöpferkraft und Majestät. Neben dem königlichen Hermon werden in den Psalmen noch erwähnt der liebliche Tabor (Psalm 88, 13), der stattliche, vielgiebelige Hauran (Psalm 67, 16) und vor allem der heilige Sionsberg, den Gott vor allen andern Bergen lieb gewonnen (Psalm 67, 17). Auf ihm steht festgegründet seine Stadt (Psalm 47, 2 ff.), seine heilige Wohnung unter den Menschen (Psalm 14, 1; 23, 3). Ihn selbst umgeben wieder schützend höhere Berge (Psalm 124, 2). Zu diesen Bergen erhebt der fromme Israelit in aller Not und Gefahr seine Augen; von dort hofft er Schutz und Hilfe (Psalm 120, 1).

Der größere Teil des palästinensischen Gebirges besteht aus Kalk. Da zudem das Land, besonders der westliche Teil, von jeher wenig Wälder besaß und die südliche Sonne beinahe die Hälfte des Jahres brennend vom fast wolkenlosen Himmel strahlt, so ergeben sich für Palästina wiederum ganz eigenartige klimatische und physikalische Verhältnisse, die sich natürlich auch in den Psalmen widerspiegeln. Der östliche Abhang des Westlandes, dem Toten Meer und dem Jordan zu, ist einsame, öde Felswüste. In den zerrissenen Tälern und wilden Schluchten finden sich zahlreiche Höhlen und Grotten, in denen seit alters her alle Verfolgten und Gehetzten, manchmal in drohender Kriegsgefahr auch ein großer Teil der Bevölkerung einen sichern Felsenhort und eine Zufluchtsstätte fanden (Psalm 10, 2; 30, 3 f.; 54, 8 f.). Nur in den oberen Lagen und Talläufen dieser sonst so wilden, öden

Steppe, findet sich — besonders zur Frühlingszeit nach den winterlichen Regen — köstliche Weide für die Herden. Das gleiche gilt vom Süden Palästinas (Psalm 125, 4). Doch kann diese kurze, goldene Zeit, da «die Au der Steppe fettgrünend prangt» (Psalm 64, 13), Hirt und Herde sehr gefährlich werden, besonders in den abschüssigen Tälern der Wüste Juda. Bricht da unversehens ein Gewitter, eine «Wasserflut» herein, wie dies besonders zur Zeit des Spätregens nicht selten geschieht, dann kommen Hirt und Herde jäh in höchste Lebensgefahr. Anschaulich schildert der Hirte in Psalm 68, 2 ff. eine solche Gefahr. Im letzten Augenblick gelingt es ihm, mit Gottes Hilfe einen Felsen zu besteigen und sein Leben den «überwallenden Wassern» zu entreißen (Psalm 17, 34; 26, 6). So werden denn die «vielen, überwallenden Wasser» den Psalmendichtern überhaupt zum Bilde für jegliche Gefahr und Not (Psalm 31, 6; 41, 8; 123, 4 f.), und Gott selbst, der aus diesen Wassern rettet (Psalm 17, 17; 143, 7), wird zum «rettenden Fels» (Psalm 17, 3). Im übrigen versiegt auf diesem kalkigen, dem Sonnenbrand ausgesetzten Boden das Regenwasser sehr rasch in den Ritzen und Spalten oder wird aufgesogen vom dürstenden Erdreich (Psalm 21, 15; 57, 8). Die Natur des Landes bringt es mit sich, daß sich im allgemeinen wenig Grundwasser findet. Auch Quellen sind, besonders in manchen Gegenden, nicht sehr zahlreich vorhanden. Dagegen spenden sie, wenn sie sich finden, oft in reichster Fülle und frischem Sprudel ihr Wasser. Es ist, als ob der Herr mit seinen Blitzen oder durch ein erschütterndes Beben die Erde gespalten und der innern Flut freien Lauf gegeben hätte (Psalm 73, 15; 103, 10).

Wie bereits angedeutet, hatten die Bewohner des Heiligen Landes schon immer viel unter der sengenden Sonne des Ostens zu leiden. Niemand kann sich der Glut ihrer Strahlen entziehen, wenn sie einmal Tag für Tag vom wolkenlosen Himmel strahlt (Psalm 18, 7). Heute ist es in dieser Hinsicht wohl noch schlimmer als ehedem. Hat nach der winterlichen Regenzeit die Sommerhitze einmal eingesetzt, dann machen sich bald überall die Wirkungen ihrer verzehrenden Glut bemerkbar. Wasserläufe, die nicht durch starke Quellen gespeist werden, vertrocknen rasch, und «wo einst Quellen rieselten, wird dürres, ödes Land» (Psalm 106, 33). Gräser und Kräuter und Blumen welken dahin und verdorren in kurzer Zeit (Psalm 36, 2; 101, 5), besonders wenn auch noch die alles lähmenden und versengenden Wüstenwinde von Südosten her einsetzen (Psalm 102, 16). Glücklich dann der Baum, der gepflanzt ist am immerfließenden Bach; sein Laub welkt nicht und er bringt Früchte zu seiner Zeit (Psalm 1, 3). Am schnellsten natürlich verdorrt das Gras auf den flachen, mit Reisig und festgewalzter Erde bedeckten Dächern, auf denen nach der Regenzeit ein lustiges Sprossen und Blühen begonnen hatte (Psalm 128, 6 ff.). Leicht entstehen dann auch in den ausgebrannten Steppen Brände, die gierig die verdorrten Dornen und Gräser verzehren (Psalm 82, 15; 117, 12).

Aber auch Menschen und Tiere haben in dieser Zeit viel unter den glühenden Sonnenstrahlen zu leiden. Sie sehnen sich nach dem kühlen Schatten eines Baumes, nach seinen erfrischenden Früchten, von denen sie sich in dieser heißen Zeit vorzüglich ernähren. Sie sehnen sich, wie das dürstende Erdreich, auf dem sie wandeln (Psalm 62, 3; 142, 6),

nach einem kühlen Trunk (Psalm 41, 2; 62, 2; 106, 4). Unter solchen Umständen löst das Bild von Psalm 1, 3 eine ganz andere Vorstellung aus als in unsern Verhältnissen, und wir verstehen die in der Heiligen Schrift so oft hervorgehobene Bedeutung des Schattens (Psalm 90, 1; 120, 5).

Das dürstende, lechzende Erdreich selbst empfängt seine Erfrischung und Belebung vom Himmel (Psalm 103, 13), nicht wie Ägypten oder Mesopotamien von seinen Flüssen. Palästina hat nur einen Fluß von Bedeutung, den Jordan (Psalm 113, 5), und dieser kommt für die Bewässerung des Landes wegen seiner tiefen Lage nicht in Betracht. Palästina hat eine heiße, regenlose Zeit, den Sommer, und eine Regenzeit, den Winter (Psalm 73, 17 hebr.). Der Regen selbst fällt in drei Abschnitten. Zuerst, im Spätherbst, kommt der Frühregen, der das ausgebrannte Erdreich aufweicht und zur Aussaat vorbereitet (Psalm 125, 6). Dann kommen um die Weihnachtszeit, manchmal auch später, die befruchtenden Winterregen, die die Zisternen füllen und das Erdreich sättigen (Psalm 71, 6; 146, 8). Schließlich, im Frühjahr vor der Ernte, kommt der Spätregen, der das Getreide zur vollen Fruchtschwere ausreifen läßt. Sind diese drei Regenperioden rechtzeitig eingetreten und waren sie ausgiebig genug, dann ist eine reiche Ernte gesichert, und es erfüllen sich die frohen, dankerfüllten Worte des Psalmisten (64, 10 ff.). Eine verhältnismäßig seltene Erscheinung sind im Heiligen Lande die Gewitter. Um so größer ist darum auch der Eindruck, den sie auf das Gemüt der Bewohner, besonders im Gebirge, ausüben. Wie herrlich hat uns doch der Dichter von Psalm 28 ein solches Gewitter geschildert. Vom Meere her kommt es grollend,

steigt über den Libanon zedernzerschmetternd und entlädt sich, überall Furcht und Schrecken verbreitend, in der Steppe. Daher ist denn auch das Gewitter in seiner majestätischen, schreckenerregenden Erscheinung den Psalmendichtern das beliebteste Bild des zürnenden, zum Gerichte über die Völker auf den Wolken des Himmels wie auf Cherubwagen dahinfahrenden Gottes geworden (Psalm 17, 10 ff.; 49, 2 f.; 96, 2 ff.). Im Wettersturm hatte sich Gott als Retter Israels schon den Vätern beim Durchzug durch das Rote Meer geoffenbart (Psalm 76, 17 ff.) und am Sinai unter Blitz und Donner als Bundesgott (Psalm 67, 8 f.). Häufig begegnet uns auch in den Psalmen, gleichfalls als Bild des zürnenden Völkerrichters, das Erdbeben, von dem die Geschichte des Heiligen Landes öfters mit Grauen zu erzählen weiß (Psalm 45, 3; 59, 4). Nicht selten sind in den Psalmen beide Erscheinungen miteinander verknüpft, wie denn tatsächlich auch Erdbeben, Gewitter- oder Feuererscheinungen verbunden zu sein pflegen (Psalm 17, 8 ff.; 67, 8 f.; 96, 2 ff.; 103, 32; 143, 5 ff.)[1].

Eine ungemein wohltätige Gabe des Himmels während der heißen, regenlosen Sommermonate ist der Tau, der besonders in den an Niederschlägen und Abkühlung reicheren Gegenden, wie in der Nähe des Hermon und Libanon, jeden Morgen ergiebig fällt (Psalm 132, 3). Außer diesen Niederschlägen werden in den Psalmendichtungen noch erwähnt: Schnee und Reif, Frost und Eis (Psalm 147, 5 f.; 148, 8). Schnee fällt im Gebirge wohl jedes

[1] Manchmal werden auch nur Teilerscheinungen von Gewitter und Erdbeben erwähnt, wie z. B. Psalm 10, 7; 139, 11. Doch ist an diesen Stellen zugleich auf die typische Vernichtung der Bösewichte von Sodoma und Gomorrha angespielt.

Jahr und hält sich dort sogar oft wochenlang. Von den Häuptern des Hermon und Libanon weicht er überhaupt nur für wenige Wochen des Jahres ganz. Auch die Kälte kann im Heiligen Lande, besonders im Gebirge, sehr empfindlich werden, zumal der Orient die behagliche Einrichtung des Ofens oder Kamins nicht kennt.

Im alten Palästina gab es wenig Wege, und es ist hierin auch bis heute kaum anders geworden. Vielfach dienen und dienten die ausgetrockneten Flußläufe als Pfade, die freilich meist derart mit Geröll verschüttet und während der Regenzeit, soweit überhaupt noch benutzbar, so schlüpferig sind, daß sie oft nur mit Gefahr begangen werden können (Psalm 34, 6; 90, 11 f.). Noch weniger finden sich Wege in der Steppe oder Wüste. Da sind es fast nur ausgetretene Kamelpfade oder Talläufe, die die ungefähre Richtung weisen (Psalm 106, 4 40). Daher verdient denn auch die Wohltat eines ebenen, bequemen Pfades (Psalm 5, 9; 26, 11) oder einer Straße besondere Erwähnung. Straßen wurden in alter Zeit jedoch nur für Könige und große Herren angelegt (Psalm 67, 5). Darum ist in den Psalmen auch so oft die Rede von Wegen, die ins Verderben führen (Psalm 1, 6; 48, 14 f.), von Wegen, auf denen bei allen Gefahren der Natur auch noch böse Menschen lauern (Psalm 139, 6; 141, 4 f.). Daher das schöne Bild von den beiden Wegen (Psalm 1) und die so oft wiederkehrende Bitte des Gerechten, Gott möge ihm den rechten Pfad durch das dürre und gefahrvolle Steppenland menschlicher Verirrung und Sünde zeigen und ebnen (Psalm 24, 4; 66, 3; 142, 8).

Verhältnismäßig wenig Beachtung finden in den Psalmen Pflanzen und Blumen. Gerade die Blumen-

welt, die doch in unsrer abendländischen Poesie eine so große Rolle spielt, ist kaum vertreten. Aber auch das ist aus den Verhältnissen des Landes leicht erklärlich. Die Zeit der Blumen ist nämlich in Palästina sehr kurz. Und so wundervoll auch nach der winterlichen Regenzeit der Blumenflor wie ein herrlicher Samtteppich die Auen und Fluren und selbst die Steppe bedeckt, so genügt ein Schirokko oder ein paar heiße Tage, um die ganze Pracht in kürzester Zeit zum Welken und Absterben zu bringen. Darum ruft diese Blumenpracht eher Wehmut in der Seele hervor als wirkliche Frühlingsfreude. Man weiß, die Pracht ist kurz, oft nur zu kurz (Psalm 89, 6; 102, 15). Mehr erfreuen dagegen die oft wundervollen Baumblüten, die wenigstens im Beschauer die Hoffnung süßer Früchte nähren, oder das satte Immergrün der Zedern und Zypressen. Vom Gerechten heißt es daher treffend: er blüht wie eine Palme und gedeiht wie eine Zeder am Libanon, die ihre Wurzeln in die Tiefe senkt. Sie stellt eben ein Bild unverwüstlicher Lebenskraft dar (Psalm 91, 13 ff.). Der Frevler dagegen, der in seinem stolzen Glücke wähnt, er sei gleichfalls festgewurzelt wie eine Zeder, gleicht nur der dahinsinkenden Blume (Psalm 36, 2 35 f.) oder einem leicht zu entwurzelnden Baume (Psalm 51, 7). Bilder üppigen Lebens, reicher Fruchtbarkeit und göttlichen Segens sind die beiden nützlichsten Pflanzungen des Heiligen Landes: der immergrüne Ölbaum (Psalm 51, 10), der, selbst zum Wurzelstock zusammengeschrumpft, unerschöpflich neue Sprossen treibt, und die üppige, im Schmucke ihrer köstlichen Trauben prangende Rebe (Psalm 127, 3). Unter der väterlichen Pflege Jahwes ward Israel selbst zur üppigen Rebe unter den Völkern

(Psalm 79, 9 ff.). Sonst werden in den Psalmen nur noch die Dornen und Disteln erwähnt, mit denen Palästina vielleicht reicher als jedes andere Land auf Erden bedacht ist. Von der sommerlichen Hitze ausgedörrt und von den Stürmen gebrochen, werden sie besonders in den Steppen des Ostlandes in Ballen über die Erde getrieben (Psalm 82, 14; vgl. auch 57, 10), oder es fährt ein Funke drein und knisterndes Feuer verzehrt sie (Psalm 117, 12).

Reicher als die Pflanzenwelt ist in den Psalmen die Tierwelt vertreten. Menschen und Tiere sind im Orient im allgemeinen viel enger aufeinander angewiesen als in unsern nördlichen Gegenden. Der Mensch, vorab der nomadisierende Teil der Bevölkerung, ist auf das Tier angewiesen, weil es ihm Nahrung und Kleidung gibt; das Tier wiederum hält sich zum Menschen, weil vielfach nur er ihm aus seinen Zisternen das zum Leben so notwendige Wasser spendet. Die nützlichsten und verbreitetsten Haustiere sind die Schafe, die in zahllosen Herden, meist mit Ziegen vermischt, die «Anger kleiden» (Psalm 64, 14; 143, 13). Sodann Rinder (Psalm 8, 8; 143, 14), die heute allerdings selten und in armseligem Zustand zu sehen sind. Besonders gerühmt ist im Alten Testament das fette, prächtige Hornvieh von Basan (Psalm 21, 13). Der Stier von Basan ist das Bild unwiderstehlicher Kraft (vgl. Psalm 43, 6). Daher war denn auch in den alten orientalischen Religionen das Stierbild eines der häufigsten Bilder der Gottheit, und selbst im Tempel Jahwes symbolisierten Stierbilder in Cherubform Gottes Allmacht und Stärke. Als Israel am Horeb von Jahwe abfiel, machte es sich ein Stierbild (Psalm 105, 19) und sprach: «Das sind die

Götter, die uns herausgeführt aus dem Lande Ägypten»[1], und bei der Trennung des Reiches stellte Jeroboam zwei Stierbilder (Jahwebilder) auf, das eine in Dan, das andere in Bethel[2]. Da die Stoßkraft des Stieres vor allem in seinen Hörnern sich zeigt, so steht in der Heiligen Schrift für «Stier» auch oft nur «Horn». Gott ist dem Gerechten ein «Horn des Heiles», d. h. ein kraft- und machtvoll rettender Helfer (Psalm 17, 3). Dadurch erstarkt die Kraft und Macht des Gerechten selbst wieder oder, bildlich ausgedrückt, sein «Horn» wird stark (Psalm 111, 9). Aber auch der Stolze erhebt sein «Horn» frech gegen den Himmel, d. h. er rühmt sich gottlos seiner Kraft und seines Glückes (Psalm 74, 6). Schließlich wird in den Psalmen von den Haustieren auch noch das schnelle Roß erwähnt. Es ist das Bild kriegerischer Kraft und selbstbewußter, stolzer Stärke (Psalm 19, 8; 31, 9).

Unter den Raubtieren kommt an erster Stelle der Löwe, der noch bis ins 10. Jahrhundert nach Christus der Schrecken der Jordansau und der angrenzenden Gebiete von Ephräm und Juda war. Wie der Stier das Bild unwiderstehlicher Kraft, so ist der Löwe das Bild furchtbarer Majestät. Daher war auch er als göttliches Symbol unter den Cherubgestalten vertreten. In den Psalmen ist mit dem Löwen aber noch mehr die Vorstellung schrecklicher, vernichtender Grausamkeit verbunden (Psalm 7, 3; 9, 30; 16, 12), dessen Gebrüll schon Schrecken und Entsetzen verbreitet (Psalm 21, 14; 103, 21), aus dessen Rachen nur Gott noch die Beute entreißen kann (Psalm 21, 22; 34, 17; 56, 5; 90, 13). Ein gefährlicher, zerwühlender Feind der Weinberge

[1] 2 Mos. 32, 4. [2] 1 Kön. 12, 28.

ist der wilde Eber (Psalm 79, 14). Im Hochgebirge, besonders in den zerklüfteten Schluchten am Toten Meer, haust der kecke Steinbock bis zur Stunde (Psalm 103, 18), in der Steppe und besonders im Gebirge der flinke, alle Hindernisse behend nehmende Hirsch (Psalm 17, 34). Dort schleicht auch die lechzende Hirschkuh scheuen Schrittes zur Quelle oder kommt gar durch den Schrecken eines herannahenden Gewitters zum Kreißen (Psalm 41, 2; 28, 9). Ein besonders in den Städten häufig vorkommendes Tier, das man tatsächlich weder zu den zahmen noch zu den wilden rechnen kann, ist der Hund. Herrenlos, gehetzt und verachtet, treibt er sich in den schmutzigen Gäßchen und Winkeln der Städte und Dörfer umher und schnuppert knurrend nach Fraß. Stört man ihn, so fletscht er wohl mit den Zähnen und antwortet mit widerlichem Gebell (Psalm 58, 7 f. 15 f.). Manchmal treibt sich die feige Meute herdenweise umher, aber nur einen Wehrlosen wagt sie anzugreifen (Psalm 21, 17). Mit dem Hunde verwandt ist der im Freien in Höhlen hausende Schakal, der an Aas und Leichen von Erschlagenen und Verunglückten seinen Hunger stillt (Psalm 62, 11). Sehr häufig trifft man im Heiligen Land, besonders in Steppengegenden, giftige Schlangen. Im Geröll versteckt oder in den ausgetretenen Fußspuren der Pferde und Kamele kauernd, können sie mit ihrem Giftzahn Tieren und Menschen sehr gefährlich werden (Psalm 13, 3; 139, 4; vgl. auch 90, 13). Mit ihnen treiben heute noch, besonders in Ägypten, Gaukler und Beschwörer ihr Unwesen (Psalm 57, 5 ff.).

Von der Vogelwelt nennen die Psalmen, zwar nicht mit Namen, aber in bildlicher Rede am häufigsten den Adler. Schützend birgt er im Schatten

seiner Flügel seine Jungen vor Sonnenglut und jeder Gefahr (Psalm 16, 8; 35, 8; 56, 2; 62, 8; 90, 4). In Psalm 102, 5 ist der sagenhafte, im Alter sich selbst wieder verjüngende Phönix gemeint. Die in zerfallenem Gemäuer kauernde Eule, der an einsamer, öder Stätte weilende Pelikan und das auf den Dächern des Hauses traurig klagende Vöglein sind treffende Bilder einer einsamen, verlassenen Seele (Psalm 101, 7 f.). In dem wunderherrlichen Naturpsalm 103 sitzen die Vöglein zwitschernd an den Bächen des Libanon und trinken daraus und bauen ihr Nestchen still und friedlich im Geäste der Zedern und Zypressen, zuoberst der Storch oder Reiher (Psalm 103, 12 17).

Von Insekten finden in den Psalmen Erwähnung die Bienen, die wild in den Felsen und Schluchten des Landes hausen und dort ihren köstlichen Honig bereiten (Psalm 18, 11). Brennt die Sonne tüchtig auf ihren Bau, so fließen Wachs und Honig in kleinen Bächlein am Felsen hernieder (Psalm 21, 15; 57, 9), und der müde Wanderer schlürft gierig die kräftige, süße Speise (Psalm 80, 17). Wagt er aber ein Nest selbst auszunehmen, so kann es ihm ergehen, wie es in Psalm 117, 12 heißt: «Sie haben mich umschwärmt wie Bienen, haufenweis». Zur furchtbarsten Plage können dem Heiligen Lande heute noch die Heuschrecken werden. In wenigen Tagen fressen ihre die Sonne verdunkelnden Schwärme ganze Länderstrecken kahl und öde (Psalm 77, 46; 104, 34 ff.). Wehe dann den Bewohnern, wenn nicht ein starker Sturm rechtzeitig die verheerenden Massen erfaßt und jäh ins Meer schleudert (Psalm 108, 23).

Wie das Land mit seiner Eigenart den natürlichen Hintergrund der Heiligen Schrift bildet, so auch das Volk mit seinen Sitten und Gebräuchen.

Wir müssen daher auch diesem Gegenstand einen Augenblick unsre Beachtung schenken und wenigstens die wichtigsten Punkte hervorheben[1]. Wie heute noch bei den Eingeborenen des Orients, so war auch in alter Zeit des Israeliten höchstes Ideal eine stattliche Familie, eine zahlreiche, blühende Kinderschar. Diese bildete nicht nur eine kräftige Hilfe bei den verschiedenen Arbeiten, sondern vermehrte vor allem den Ruf und Einfluß des Hauses (Psalm 126, 5) und galt nicht zuletzt als ein besonderes Zeichen göttlichen Segens (Psalm 126, 3; 127, 3; 143, 12). Umgekehrt ward das Aussterben des Geschlechtes als ein Zeichen göttlichen Fluches und härtester Bestrafung angesehen (Psalm 36, 38; 51, 7; 68, 26; 108, 13).

Die Pflege des Kindes oblag naturgemäß zunächst der Mutter. Wie lieblich ist doch das Bild des still zufriedenen Kindes an der Mutterbrust in Psalm 130, 2 gezeichnet (vgl. auch Psalm 21, 10). Die eigentliche Erziehung selbst, vorab die religiöse, war Sache des Vaters und erstreckte sich in erster Linie auf die Lehren des Gesetzes (Psalm 131, 12) und die heiligen Überlieferungen der Nation (Psalm 77, 3 ff.). Neben den Kindern der Familie gab es noch hausgeborene Sklaven, die, wenn auch in untergeordneter Stellung, doch gleichfalls zur Familie gehörten (Psalm 115, 7; 122, 2).

Die Lebensweise war für gewöhnlich, wie heute noch, einfach. Brot bildete die Hauptnahrung (Psalm 4, 8; 80, 17; 103, 14 f.). Bei Zubereitung der Speisen und auch als Beigabe spielte immer das Öl

[1] Zum Folgenden können verglichen werden A. Musil, Arabia Petraea III (Wien 1908); P. Volz, Die bibl. Altertümer; L. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel (Leipzig 1903 [2]).

eine große Rolle (Psalm 4, 8). Eine beliebte Beigabe war von jeher der Traubenhonig, eine Art Sirup, aus Traubensaft bereitet. Daneben aß man auch wirklichen Honig von wilden Bienen (Psalm 80, 17). Als der feinste und süßeste galt der von selbst ausfließende Honigseim (Psalm 18, 11). Als Trunk diente für gewöhnlich das Wasser. Der Orient kennt zwei Arten von Trinkwasser: das frische, bekömmliche Quellwasser, den «Born der Labe» (Psalm 22, 2) oder das «lebendige Wasser», und das Zisternenwasser, das schlechter ist und bei nachlässiger Verwahrung leicht Krankheiten erregen kann. Die Zisternen sind aus dem Felsen gehauene, meist flaschenförmige Gruben, in denen zur Winterszeit das Regenwasser mit allem Schmutz, den es mit sich führt, aufgespeichert wird. Hat es sich genügend geklärt, so wird es getrunken. In leere Zisternen wurden in alter Zeit vielfach Gefangene oder sonst mißliebige Personen geworfen (Psalm 39, 3; 54, 24). An Festtagen oder auch sonst bei entsprechender Gelegenheit trank man Wein (Psalm 4, 8), dessen herzerfreuende, wohltuende Wirkung, die der Schöpfer in ihn gelegt, in der Heiligen Schrift hoch gepriesen wird (Psalm 103, 15). Für gewöhnlich mischte man ihn mit Wasser, um seine Wirkung zu mildern (Psalm 74, 9; 101, 10). Freilich fehlte es auch nicht an Weinzechern und Weinberauschten (Psalm 68, 13; 77, 65). Ja, um dem Wein eine noch stärkere berauschende Wirkung zu geben, mischte man ihm allerlei starke Gewürze bei (Psalm 74, 9).

Die Wohnung der Israeliten war ursprünglich das leichte, flatternde Zelt der Nomaden (Psalm 77, 28). Ein Teil der Bevölkerung wohnte auch später noch, nach Besitznahme des Heiligen Landes,

in Zelten, so daß der Ausdruck «Zelt» neben dem «festen Hause» schlechthin «Wohnung» bezeichnet (Psalm 68, 26; 90, 10; 117, 15). Auch Gott hat sein Zelt am Himmel errichtet (Psalm 103, 2); im Wettersturm verbirgt er sich im Wolkendunkel wie in einem Zelt (Psalm 17, 12) und auch auf Erden hat er unter den Menschenkindern sein Zelt aufgeschlagen (Psalm 14, 1; 77, 60). Nach der Ansiedelung Israels im Heiligen Lande baute sich der größte Teil der Bevölkerung allgemach feste Wohnungen aus Stein. Dazu bot das Land in fast allen Teilen reichstes und herrlichstes Material. Besondere Sorgfalt wurde bei der Behauung und Auswahl den Ecksteinen gewidmet, die dem ganzen Mauerwerk Halt und Richtung gaben (Psalm 117, 22). Große Sorgfalt verwandten die Israeliten auch von jeher auf die Anlage von Gräbern. Das Grab galt als das «Haus der Ewigkeit» (Psalm 48, 12). Man benützte hierzu entweder natürliche Höhlen oder trieb stollenartige, sorgfältig ausgehauene Gemächer in den Felsen. Eine solche Anlage diente der ganzen Familie als Begräbnisstätte. Öffnete man das Grab, um eine neue Leiche beizusetzen, so drang den Eintretenden der widerliche Modergeruch entgegen; anderseits verschlang das offene Grab ein neues Leben: wahrlich eine treffliche Charakteristik der Lügenredner und Lästerzungen (Psalm 5, 11; 13, 3).

Einfach, aber schön wie bei den echten Orientalen heute noch, war auch die Kleidung. Das Hauptkleid bestand aus einem langen Linnengewand, das bis an die Knöchel reichte und an der Brust einen großen Schlitz hatte. Durch den Gürtel wurde es um die Lenden zusammengehalten (Psalm 108, 19). Dadurch entstanden zwei große Brust-

taschen oder Gürteltaschen, die beliebig durch Heraufziehen des Gewandes erweitert werden konnten. Diese Busentaschen bildeten den Stapelplatz für alle möglichen Gegenstände (Psalm 78, 12; 128, 7). In sie steckte man auch in den Musestunden lässig die Hände (Psalm 73, 11). Über diesem Hauptkleid trug man nach Bedürfnis den Mantel, das Oberkleid, ein großes, quadratisches Tuch, das, zierlich um die Schultern geworfen, den Körper einhüllte (Psalm 108, 29). So hüllt sich auch Gott in den Mantel des Lichtes wie in einen Königsmantel (Psalm 103, 2). Als Fußbekleidung dienten leichte Schuhe oder Sandalen (Psalm 59, 10); auf dem Haupt trug man zur Zierde und vor allem zum Schutze gegen die Sonnenstrahlen den Turban oder das leichte, mit schweren Schnüren festgehaltene Schweißtuch.

Die Städte und Dörfer sind im eigentlichen Gebirgsland meist auf Hügeln und Höhen angelegt. Einst waren sie mit festen Mauern und Türmen geschützt (Psalm 60, 4). Auf der Höhe der Stadt oder sonst an einem festen Punkt erhob sich die Burg, in der die Bevölkerung in Zeiten höchster Kriegsnot eine letzte Zufluchtstätte fand (Psalm 17, 3; 90, 2). Auf der Burg oder auf einem der Türme über den Toren befand sich der Wächter (Psalm 126, 1; 129, 6 hebr.). Besonders fest und sicher und in herrlicher Pracht war Jerusalem erbaut, der politische und religiöse Mittelpunkt von ganz Israel (Psalm 121, 3 ff.), die messianische Zukunftsstadt der ganzen Welt (Psalm 86). Dort thronte der «Gesalbte» Jahwes, der König. Dort wird auch einst der «vor allen seinen Genossen Gesalbte Jahwes», der Messiaskönig, seine Herrschaft errichten. Mit orientalischer Pracht ist in den Psalmen seine Gestalt gezeichnet im Glanze seiner Königs-

macht. Sein Thron steht für und für, so lange wie Sonne und Mond (Psalm 44, 7; 71, 5). Von den kostbarsten Gewürzen duftet sein königlich Gewand (Psalm 44, 9); sein Haupt schmückt eine Krone von Edelstein (Psalm 20, 4). Sein Schwert, seinen Stolz und seine Zier, hat er sich um die Lenden gegürtet (Psalm 44, 4 f.). Und wenn er auszieht am Tage seiner Macht im Glanze heiliger Gefolgschaft (Psalm 109, 3), dann sinken unter seinen scharfen Pfeilen seine Feinde nieder (Psalm 44, 6). Gott selbst ist ihm zur Seite am Tage der Schlacht, zerschmettert ihm zur Rechten Könige und häuft auf weitem Schlachtgefild die Leichen an (Psalm 109, 5 f.). Mit starkem Zepter leitet er die Völker (Psalm 2, 9); sie nahen ihm huldigend von allen Seiten (Psalm 71, 10 f.). Vor ihm lecken — echt orientalisch — seine Feinde den Boden (Psalm 71, 9) und küssen seine Füße, die er triumphierend auf ihren Nacken wie auf einen Schemel setzt (Psalm 2, 12 hebr.; 109, 1). Alle diese Züge sind dem orientalischen Hofleben entlehnt. Auch sonst lassen uns die Psalmen manchen Blick in das Leben und Treiben der Hauptstadt tun. Die Namen der Bürger sind von kundigen Schreibern in Listen oder Bücher eingetragen (Psalm 68, 29; 86, 6). Rechnungs- und Verwaltungsbücher werden geführt (Psalm 55, 9 hebr.). Hier hatten auch die Richter des Volkes ihren Sitz, über deren Rechtsverfahren jedoch gerade die Psalmen schwere Klage führen (Psalm 57 81). Falsche Zeugen und Ankläger sind nicht selten (Psalm 26, 12; 34, 11; 108, 6). Psalm 7, 7 ff. und 49, 1 ff. geben in ihrer Art eine förmliche, feierliche Gerichtssitzung wieder.

Die Bevölkerung selbst schied sich in Stadt- und Landbewohner. Ein Teil der Stadtbevölkerung trieb

von jeher Handel (Psalm 106, 23). Große Schiffe brachten die Waren von den entferntesten Gegenden herbei (Psalm 47, 8; 106, 23)[1]. Mit naiver Anschaulichkeit werden die Gefahren und Beschwerden einer solchen Seefahrt beschrieben (Psalm 106, 25 ff.). Auch hören wir in den Psalmen viel von Wucher und Ungerechtigkeit (Psalm 54, 12; 108, 11), und es gehört zum Charakterbild des frommen Israeliten, daß er sich von all der Ungerechtigkeit und den Schlichen des unredlichen Handels und des Wuchers fernhält (Psalm 14, 5). Auch vom Sklavenhandel ist die Rede und vom Verkauf der Ware unter dem Preis (Psalm 43, 13). Eigenartige Gebräuche waren bei Kauf und Verkauf üblich. Das Übergeben des Schuhes war in gewissen Fällen das Zeichen der rechtlichen Abtretung eines Eigentums und dementsprechend das Nehmen des Schuhes oder das Werfen des Schuhes auf einen bestimmten Gegenstand das Zeichen seiner Besitznahme (Psalm 59, 10). Gemeinde- oder Staatsgüter wurden, wie teilweise heute noch, durch Verlosung an einzelne Familien vergeben (Psalm 21, 19; 77, 54).

Unter den verschiedenen Gewerben war in Palästina immer eines der wichtigsten die Töpferei (Psalm 2, 9). Die Scherben der zerbrochenen Gefäße werden meist außerhalb der Städte und Dörfer auf einen gemeinsamen Haufen geworfen, liegen aber auch sonst überall umher (Psalm 21, 16; 30, 13). Ebenso bildet die Herstellung von Schläuchen aus gegerbten Ziegenfellen einen wichtigen Teil palästinensischer Industrie. In diesen Schläuchen werden

[1] Im übrigen waren die Juden keine Seehelden und kamen im allgemeinen mit dem Meer selbst weniger in Berührung. Sie hatten eher einen heilsamen Schrecken davor. Vgl. Psalm 73, 12 ff.; 92, 3 f.; 106, 23 ff.

alle möglichen Flüssigkeiten aufbewahrt, wie Milch, Wasser, Wein und Öl (Psalm 32, 7; 55, 9 hebr.; 118, 83). Auch das Bild des Silberschmiedes, der an seinem Schmelztiegel sitzt, um das Metall sorgfältig von Schlacken zu reinigen, ist anschaulich geschildert (Psalm 11, 7; 16, 3; 65, 10). Nicht vergessen dürfen wir an dieser Stelle auch das Bild des Kriegers, der in seiner ganzen Ausrüstung in den Psalmen auftritt. Seine Waffen sind das scharfe Schwert (Psalm 7, 13; 44, 4), der eherne Bogen (Psalm 7, 13; 17, 35; 44, 5), mit dem er seine spitzen, mit Widerhaken versehenen Pfeile entsendet (Psalm 44, 6; 119, 4) oder auch Brandpfeile, mit leicht brennenden Stoffen umwickelt, die vor dem Abschießen angezündet wurden (Psalm 7, 14). Eine weitere Waffe ist die Keule (Psalm 22, 4), die den Feind zu Boden schmettert (Psalm 17, 39; 20, 9; 88, 24). Daneben trägt der Krieger den Schild, der seinen Körper schützend deckt (Psalm 5, 13; 17, 36; 90, 5).

Die Landbevölkerung teilt sich in zwei Gruppen: in Bauern und in Hirten. Die Bauern haben in dem unebenen, steinigen und vielfach noch mit Bäumen bepflanzten Gelände schwere Arbeit. Um so reichlicher war dafür in alter Zeit der Ertrag (Psalm 4, 8; 143, 13). Die Zeit der Ernte ist eine Zeit dauernder Freude und festlichen Jubels (Psalm 4, 7 f.; 64, 14; 125, 5 f.). Man erntete, wie noch heute, mit der Sichel (Psalm 128, 7), band das geschnittene Getreide in kleine Bündel und dann in Garben, lud diese auf Tiere oder nahm die Last auch selbst auf den Kopf, um sie zur gemeinsamen Dreschtenne des Dorfes zu bringen (Psalm 125, 6). Dort wird das Getreide entweder von den Füßen der Tiere ausgetreten oder aber mit dem Dresch-

schlitten gedroschen und dann abends, wenn der kühle Westwind weht, geworfelt und gereinigt. Die Spreu, der Getreidestaub wird vom Winde in alle Lande verweht (Psalm 1, 4; 34, 5; 82, 14), das Getreide aber in die Speicher gesammelt (Psalm 143, 13).

Von ebenso großer Bedeutung wie der Bauer ist im Heiligen Land der Hirte. Das alte Israel besaß zahlreiche und große Herden (Psalm 64, 14; 143, 13). Heute ist auch dieser Reichtum des Landes stark zurückgegangen. Mit sichtlicher Liebe und Sorgfalt ist in Psalm 22 das Bild des guten Hirten gezeichnet. Fast nur der Name fehlt noch zum Bild des guten Hirten, wie er im Neuen Testament geschildert wird. Auch er geht dem verlorenen Schäflein nach ins Dickicht der Verirrung (Psalm 118, 176). Und wie der Heiland im Neuen Testament, so bezeichnet sich auch im Alten Testament Jahwe selbst als Hirten seines Volkes, das er wie Schäflein weidet (Psalm 79, 2; 94, 7). Bauern und Hirten betrieben auch eifrig die Jagd, wobei sie sich neben dem Bogen mit Vorliebe der Schlinge, der Falle und des Stellnetzes bedienten (Psalm 9, 16; 34, 7; 90, 3; 123, 7; 139, 6). Auch machte man künstliche Gruben und bedeckte sie leicht mit Reisig, so daß das Wild beim Darüberschreiten hineinstürzte (Psalm 7, 16; 56, 7). Das Bild des «Lauerns», des «Einkreisens» ist gleichfalls dem Jagdhandwerk entnommen (Psalm 4, 2; 9, 29 ff.; 16, 11 f.).

Der Orientale liebt das gesellige Leben und das gemütliche Beisammensein. Die Fülle des Lichtes und die Anspruchslosigkeit des Lebens verleihen ihm ein heiteres, kindliches Gemüt, und die lange, erschlaffende Sommerhitze gewährt ihm Zeit und Gelegenheit zur Muße. Beliebte Orte der Zusammenkunft sind bis zur Stunde die hallenartig angelegten

Stadttore und ihre Umgebung (Psalm 68, 13). Dort erledigte man auch allerlei Geschäfte und Rechtshändel (Psalm 126, 5). Hoch in Ehren hält der Orientale die Freundschaft, vor allem die durch die Verhältnisse des Landes besonders gebotene Gastfreundschaft (Psalm 22, 5). Um so häßlicher erscheint daher in seinen Augen deren Verletzung (Psalm 40, 10; 54, 14 f. 21). Bei Gastmählern pflegte man sich zum Zeichen heiterer Lebensfreude mit Blumen zu schmücken, und zum Weine sang man Lieder (Psalm 68, 13). Gesang und Tanz wurden wie heute noch mit lautem Händeklatschen begleitet (Psalm 46, 2; 97, 8). Feierlich war auch das Zeremoniell der Begrüßung. Vor hohen Herren warf man sich ganz auf den Boden (vgl. das in den Psalmen so oft vorkommende «adorare», z. B. Psalm 94, 6, nach dem Hebräischen «sich niederwerfen»), oder küßte ihnen die Füße (Psalm 2, 12 hebr.). Vor dem Mahle salbte man den Gast mit wohlriechendem Öl (Psalm 22, 5) und reichte ihm beim Mahle selbst den Ehrenbecher (Psalm 15, 5; 22, 5). Das Salben mit Öl erhielt den Körper frisch und geschmeidig und verbreitete zudem den feinsten Wohlgeruch (Psalm 108, 18 24). Es war daher Ausdruck frischer Lebenskraft und Lebensfreude. Der Gruß beim Begegnen lautete: «Gott segne dich!» (Psalm 117, 26; 128, 8; 133, 3.) Er wurde mit den gleichen Worten erwidert (Psalm 128, 8) oder mit dem heute noch im Orient allgemein üblichen Gruß: «Der Friede sei mit dir!» (Psalm 124, 5; 127, 6.) Bei der ersten Begegnung teurer Freunde und Angehöriger, besonders aber beim Abschiedsgruß fügte man noch manch andere schöne Wünsche hinzu (Psalm 121, 6 ff.).

Wir sehen aus diesen kurzen Ausführungen, wie mehr oder weniger das ganze orientalische Leben,

Land und Leute in den Psalmen sich widerspiegeln und den Psalmendichtern als Ausdrucksmittel ihrer Gedanken dienen müssen.

Einen besondern Vorstellungskreis in den Psalmen bildet der Mensch in der Auffassung und Darstellung seiner verschiedenen Lebensäußerungen. Das Herz gilt als Sitz der Empfindungen (Psalm 38, 4), als Sitz des Verstandes, der sittlichen Erwägungen (Psalm 9, 32; 11, 3) und schließlich selbst als Sitz des Willens (Psalm 77, 37). Die Nieren sind die Quellen des niedern Trieblebens, dementsprechend gleichfalls Sitz der Empfindung, ja sogar Sitz des verborgenen Innern, des Gewissens (Psalm 7, 10; 15, 7). Die Lenden gelten als Sitz der Zeugungskraft (Psalm 37, 8). Alle Empfindungen und innern Gefühle äußern sich vornehmlich in der Haltung des Hauptes oder im Gesichtsausdruck (Psalm 26, 6; 12, 1; 30, 17 usw.). Die Rechte ist die Seite der Ehre, der Gleichberechtigung, des Schutzes und Glückes (Psalm 109, 1; 120, 5; 15, 8); der Arm oder die rechte Hand das Sinnbild der Hilfe und der Macht (Psalm 76, 16; 88, 11; 135, 12). Die Gebeine stellen oft das ganze menschliche «Sein» dar mit seinen körperlichen und seelischen Zuständen. Sie jubeln und reden (Psalm 50, 10; 34, 10), sie sind zerschlagen und morsch wie faules Holz, wenn Krankheit und Schmerz den Menschen zermürben (Psalm 6, 3; 21, 15; 101, 4); daher sooft die Gleichstellung von «meine Seele», «mein Herz», «mein Gebein», «mein Innerstes (Eingeweide)» mit dem persönlichen «Ich», wie wir uns einfach ausdrücken würden. Freilich geben jene Ausdrücke an manchen Stellen der Rede eine gewisse Schattierung seelischer Empfindung, die durch ein rein persönliches Fürwort nicht zum Ausdruck kommt.

Ähnlich wie von der Welt im Kleinen, dem Menschen, haben die Verfasser der Bibel auch von der Welt im Großen, der Erde und dem Weltall, eine ganz eigene Vorstellung[1]. Es sind die Anschauungen der Zeit, und mögen sie manchmal auch noch so kindlich und naiv sein, es spricht aus ihnen dennoch laut die Bewunderung für die Größe und Weisheit und Macht Gottes, der Dank und Jubel ob seiner Vatergüte ohne Grenzen; und darauf kommt es in diesen Gebetsweisen zunächst einzig an. Die alten Hebräer dachten den damaligen Anschauungen entsprechend die Erde als eine runde Scheibe, von Wasser umgeben und auf den Wassern stehend (Psalm 23, 2; 103, 6; 135, 6). Dort in den unterirdischen Fluten wird sie getragen wie ein Haus von Säulen (Psalm 74, 4) oder von eingesenkten Grundfesten (Psalm 17, 8, 16; 103, 5). Die Wasser, auf denen sie ruht, sind das «Urmeer», der «Abgrund». Alles Land wurde einst von diesen Wassern überflutet, bis Gott sie schalt und ihnen ihre Grenzen wies und sie an ihren Ort zurückfluteten (Psalm 103, 6 f.). Zuweilen, wenn Jahwe ihnen zürnt, öffnet sich der Abgrund und zeigt seine schauerliche Tiefe (Psalm 17, 16). Dieses Urmeer ist auch der Quellgrund der Erdmeere, Flüsse und Quellen (Psalm 73, 15; 103, 10). Dort unten findet sich auch der Scheol, die Unterwelt mit ihrer traurigen, schweigenden Einsamkeit (Psalm 6, 6; 85, 13; 138, 8). Der sichtbare Himmel ist eine feste Decke, ein Gewölbe, das Gott bei der Schöpfung der Welt ausspannte, wie man ein Zelttuch ausspannt (Psalm 103, 2). Dort an den Enden des Himmelsgewölbes hat er der Sonne ein

[1] Vgl. A. Konrad, Das Weltbild in der Bibel (Graz 1917).

Zelt erstellt. Von hier aus läuft sie jeden Tag wie ein Riese ihre Bahn über den Himmel hin (Psalm 18, 6 f.). Dort wandelt auch der Mond, der nützliche Zeitenmesser (Psalm 103, 19); dort leuchten die Sterne (Psalm 8, 4). Über dem Himmelsgewölbe sind die großen Vorratskammern Jahwes. Regen, Schnee, Hagel, Winde sind dort aufgespeichert und Jahwe kann über sie verfügen zum Nutzen und Schaden der Menschen, je nachdem sie es verdienen (Psalm 10, 7; 103, 13; 134, 7). Über dem Himmelsgewölbe und über den oberen Wassern thronend hat Gott seinen ewigen Wohnsitz aufgeschlagen, der nimmer wankt (Psalm 28, 10; 92, 4; 103, 3). Dort sind auch die Engel, seine Boten und Diener (Psalm 28, 1). Von dort zieht er mit ihnen aus im Wettersturme, zu richten die Völker (Psalm 49, 3 ff.); besteigt seinen Cherubwagen und fliegt dahin auf den Fittichen des Windes (Psalm 17, 10 ff.).

Wie eine allgemeine Kenntnis der Eigenart des Landes und der Anschauungen seiner Bewohner, so ist zum Verständnis der Psalmen auch eine gewisse Kenntnis des alttestamentlichen Kultus und seiner Einrichtungen notwendig. Daher soll im Folgenden eine kurze Darstellung des Kultus gegeben werden [1].

Die Psalmen und der alttestamentliche Kultus. Wie die meisten Völker, so hatte auch Israel sein Heiligtum. In ihm war Jahwe, der allein wahre Gott, seinem Volke in besonderer Weise nahe. Zur Zeit der Wüstenwanderung und der allmählichen Entstehung und Festigung des jüdischen Staatswesens

[1] Vgl. hierzu besonders D. Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel (München 1869 [2]), oder das praktische «Handbuch zur Biblischen Geschichte» von Schuster-Holzammer (Freiburg 1910 [7]). Ebenso P. Volz, Die biblischen Altertümer,

war es ein leicht gebautes, bewegliches Zelt. Das Zelt wird die «Wohnung Gottes» schlechthin genannt (Psalm 14, 1), sein «Heiligtum» (Psalm 21, 4). Es war eigentlich ein Abbild des Zeltes, das er sich selbst am Himmel über den oberen Wassern aufgeschlagen (Psalm 103, 2 hebr.). Im heiligen Zelte betete der fromme Israelit seinen Gott an, ehrte und verherrlichte ihn mit Psalmengesang und Opfern (Psalm 28, 1 f.; 94, 1 ff.). Dort hoffte er Gnade, Hilfe und Schutz in allen Gefahren und Nöten des Lebens zu finden (Psalm 26, 5). Das Gezelt Gottes war seine Wonne, der Gegenstand seiner Sehnsucht (Psalm 83, 3 f.).

Das heilige Zelt bestand zunächst aus einem großen, mit Holzsäulen und Teppichen umfriedigten Vorhof. In diesem Vorhof, in dem sich das Volk zum Gottesdienst versammelte, befand sich der große Brandopferaltar und im Hintergrund das heilige Zelt selbst. Der Brandopferaltar, von dem fast ununterbrochen der Duft ungezählter Opfer zum Himmel stieg (Psalm 49, 8), war ursprünglich aus rohen, unbehauenen Steinen gefertigt und mit einer Hülle aus Akazienholz, mit Kupfer beschlagen, versehen. Später, im Tempel, wurde er mit einem Mantel aus Erz versehen. An den vier Ecken ragten Hörner auf (Psalm 117, 27): Symbole Jahwes, dem auf dem Altare geopfert wurde, und dessen Schutz und Hilfe die Opfernden von ihren Gaben wiederum erwarteten[1]. Das Zelt selbst bestand aus einem Gehäuse von zerlegbaren Bretterwänden und war durch einen Vorhang in zwei ungleiche Teile geteilt. Der vordere, größere, dem Hof zu gelegene Teil war das «Heilige». In ihm befand

[1] Vgl. oben S. 255 f.

sich der Rauchopferaltar, der siebenarmige Leuchter und der Schaubrottisch. Der rückwärtige Teil des Zeltes, ein kubischer, völlig dunkler Raum, war das Allerheiligste. Das ganze Zeltgestell war mit kostbaren, verschiedenfarbigen Tüchern bedeckt. Im Allerheiligsten befand sich die Bundeslade. Sie war das sichtbare Zeichen der Gegenwart Gottes und daher Gegenstand ganz besonderer Verehrung und Liebe aller frommen Israeliten (Psalm 26, 4 ff.; 41, 1 ff.; 62, 2 ff.). Sie war das Unterpfand für Israel, daß Jahwe seinem Volke in jeder Gefahr stets nahe, ihm Schutz und Schirm, den Feinden Furcht und Schrecken sei (Psalm 26, 5 f,; 67, 20 ff.; 47, 5 ff.). Es war die Lade seiner Macht (Psalm 131, 8), der Schemel seiner Füße (Psalm 98, 5; 131, 7), in gewissem Sinn sein Thron auf Erden; denn über ihr ruhte geheimnisvoll die Schechina, die lichte Wolke, in die sich der in unsichtbarem Lichte wohnende Gott zu hüllen pflegte, wenn er zu seinen Dienern Moses und Aaron sprach (Psalm 98, 7). Darum waren auch Cherubim schützend über der Lade dargestellt als die Symbole seiner Macht und seiner Majestät (Psalm 98, 1), als die amtlichen Wächter seines Heiligtums und Träger seines Thrones (Psalm 17, 11). Die Lade Gottes wurde mit in den Kampf geführt, um auf diese Weise gleichsam den Sieg des Volkes zu sichern (Psalm 67, 2; 79, 2). Als Kriegsherr zieht so Jahwe aus mit seinem Volke, als Sieger kehrt er im Triumph zurück (Psalm 67, 18 f.; 23, 7 ff.; 46, 4 ff.). Freilich war die Lade kein Talisman. Wenn Israel sündigte und seinem Gott untreu wurde, half ihm auch die Lade nichts, und «er gab ihre Herrlichkeit in Feindeshand» (Psalm 77, 61). Die besondere Gegenwart Jahwes über der Bundeslade macht auch

die Sprachweise verständlich, in der das Verhältnis Israels zu seinem Gott geschildert wird. Infolge dieser Gegenwart braucht Israel nie zu bangen, denn «Gott wohnt in seiner Mitte, drum wankt es nimmer» (Psalm 45, 6 ff.; 124, 1 f.); er «schläft auch nicht», so daß er nur einen Augenblick sein Volk vergessen könnte (Psalm 120, 4). Von der Bundeslade aus regiert Jahwe sein Volk in Treuen und empfängt die Huldigung der ganzen Welt (Psalm 67, 19 30 ff.). Er ist aber ein heiliger Gott (Psalm 98; 77, 41), und darum kann er nichts Böses neben sich dulden, und nur der Reine darf sich seiner Herrlichkeit nahen (Psalm 5, 6; 14, 1 ff.; 23, 3 ff.). Er ist ein «eifernder Gott», und darum darf Israel vor allem keinen fremden Göttern dienen (Psalm 43, 21; 80, 10). Zum Zelt der Bundeslade pilgern heißt darum auch nach der alten Kultsprache: «Gottes Antlitz suchen» (Psalm 23, 6; 26, 8), und im Tempel oder im heiligen Zelt bei den gottesdienstlichen Handlungen und Feiern sich freuen heißt: «jubeln im Angesichte Gottes» (Psalm 67, 4). Vor ihm, d. h. ursprünglich im Angesichte seiner Gegenwart über der Bundeslade, schüttet der fromme Israelit sein Herz aus (Psalm 61, 9; 141, 3), dort steigt sein Gebet vor dem Angesicht Gottes empor (Psalm 140, 2), dort wirft er sich anbetend nieder vor dem Herrn (Psalm 94, 6; 131, 7). Dort dringt sein Geschrei zu den Ohren des Herrn und findet Erhörung (Psalm 17, 7).

Seinen ersten festen Standpunkt nach Besitzergreifung des Heiligen Landes durch die Stämme Israels fand das heilige Zelt in Silo, im Stamme Ephraim. Allein Gott hatte nicht Silo zu seinem dauernden Wohnsitz auserwählt, sondern Sion im Stammgebiete Juda (Psalm 77, 67 ff.). Die feier-

liche Übertragung der Bundeslade nach Sion besingt ausführlich Psalm 131.

Unter Salomo wurde der leichte, bewegliche Zeltbau durch einen herrlichen Steinbau, den Tempel, ersetzt, der aber im großen und ganzen die ursprüngliche Anlage des Zeltes beibehielt. Er befand sich auf dem nördlich der eigentlichen Sionstadt gelegenen Berg Moria und überragte so die ganze alte Stadt. Man unterschied jetzt auch mehrere Vorhöfe, in denen das Volk dem Gottesdienst beiwohnte, sowie den großen, äußern Hof, der die gesamten Tempelbauten umschloß (Psalm 91, 14). Das heilige Zelt und vor allem dann später der Tempel waren der Schauplatz der alttestamentlichen Liturgie. Nachdem einmal der Tempel stand, und Israel als Staatswesen in geordnete Verhältnisse eintrat, hörte rechtlich jede andere kultische Verehrung Jahwes im Lande auf, und das ganze liturgische Leben spielte sich jetzt im Tempel, dem einzigen legitimen Kultort des Alten Testamentes, ab. Wir müssen einen Augenblick bei dieser alttestamentlichen Liturgie verweilen, denn gerade ihre Feier sollten die Psalmen in besonderer Weise verherrlichen und vergeistigen helfen.

Der liturgische Dienst im Tempel dauerte eigentlich ununterbrochen fort, wenigstens in der beständigen Unterhaltung des heiligen Feuers auf dem Brandopferaltar. Diese sollte nicht nur die ständige Opferbereitschaft darstellen, sondern war in sich eine rituelle Fortsetzung des täglichen Morgenopfers bis zum Abend und des Abendopfers bis zum Morgen. So erlosch die heilige Opferflamme niemals auch nur einen Augenblick auf dem Altar der alttestamentlichen Liturgie.

Den ganzen heiligen Dienst am Tempel hatte ein zahlreiches, genau organisiertes Kultpersonal zu besorgen. Die erste Stelle nahmen die Priester ein. Sie waren die eigentlichen Vermittler zwischen Gott und dem Volke und die offiziellen Hüter des Kultus und der Religion (Psalm 98, 6 ff.). Alle Opfer stiegen durch ihre Hände zum Himmel empor, nicht nur die offiziellen der Gemeinde, sondern auch die privaten Opfer. Durch ihre Hände teilte wiederum Gott seine Heilsgnade mit (Psalm 131, 16). Das Hauptkleid der Priester bestand in einem langen, blendend weißen, aus feinstem Byssus gewobenen Leibrock, durch einen vierfarbigen Gürtel um die Hüften festgehalten. Das weiße Kleid bedeutete für den Priester eine beständige Mahnung zur innern, sittlichen Reinheit als der notwendigen Voraussetzung seines gottgefälligen Dienstes (Psalm 131, 9). Den Priestern standen zur Mithilfe bei den Opfern sowie für alle sonstigen untergeordneten Dienste in der Tempelverwaltung und Ausübung der Liturgie die Leviten zur Seite. Sie waren so recht die «Diener des Herrn», in deren Händen nicht nur das ganze äußere Dekorum des Tempels, sondern vor allem auch die Tempelmusik und der Psalmengesang lag (Psalm 133, 1 f.; 134, 1 ff.). Als Einkommen waren den Priestern und Leviten erhebliche Zugefälle von den Opfern angewiesen. Ferner gehörten ihnen die Zehnten, die Ablösung der Erstgeburt sowie alle freiwilligen Gaben an Geld und Naturalien.

Die Hauptbeschäftigung der Priester bildete die Darbringung der täglichen Opfer. Die Zahl der darzubringenden Opfer war sehr groß; denn hierher gehörten nicht nur die laufenden offiziellen Opfer der Gemeinde, die jeden Tag und in vermehrter Zahl

an allen Sabbaten und Festtagen darzubringen waren, sondern auch die ungezählten freiwilligen Privatopfer. Je nach der Opfergabe und der Art der Darbringung unterschied man blutige und unblutige Opfer. Ein blutiges Opfer war das Brand- oder Ganzopfer (holocaustum, Psalm 19, 4 b; 49, 8 b; 65, 13 ff.), bei dem das ganze Opfertier zu Ehren der göttlichen Majestät verbrannt wurde. Sodann gehörten zu den blutigen Opfern die sog. Mahl- oder Friedensopfer (sacrificia, sacrificia pacifica, Psalm 26, 6; 49, 8 a). Bei diesen Opfern wurden nur die besten Teile (Fettstücke) Gott geopfert; vom Übrigen erhielten die Priester einen Hauptanteil, während der Rest von den Opfernden selbst, ihren Angehörigen, Freunden und Eingeladenen in Freude vor dem Herrn verzehrt wurde (Psalm 21, 27). Daher werden diese Opfer mitunter auch «Jubelopfer» genannt (Psalm 26, 6; 106, 22). Die unblutigen Opfer wurden meist mit den blutigen als eine Art Zugabe verbunden. Unblutige Opfer waren das Speiseopfer (oblatio, mincha, Psalm 19, 4 a; 39, 7). Es bestand aus feinstem Mehl, das, mit Öl zu einer Art Kuchen vermengt, auf dem Altar verbrannt wurde, oder auch aus gewöhnlichem Brot. Manchmal kam zu diesem Speiseopfer auch noch eine Weinspende, die Jahwe zu Ehren, zum Danke oder zu seinem Lobe an den Altar ausgegossen wurde (Psalm 115, 4). Sodann gehörte zu den unblutigen Opfern das Rauchopfer, eine Weihrauchspende. Diese wurde entweder selbständig dargebracht oder man verband sie als Zugabe mit dem Speiseopfer, wie z. B. das tägliche Rauchopfer, das der Priester auf dem Rauchopferaltar im Innern des Heiligen darbrachte (Psalm 140, 2).

Zu diesen eigentlichen Opfern kam dann noch eine Reihe von Gaben, teils pflichtmäßiger, teils freiwilliger, wie die Zehnten, die Erstlingsfrüchte, die im weiteren Sinn Opfer genannt werden (Psalm 95, 8). Auch das Gebet, als der Ausdruck der innern Gesinnung, die die äußere Opferhandlung begleitete, wird als Opfer aufgefaßt (Psalm 28, 1 f.; 140, 2).

Die offiziellen Opfer der Gemeinde hatten vorwiegend latreutischen Charakter, d. h. sie dienten der eigentlichen Gottesverehrung und Gottverherrlichung oder der Sühne und Versöhnung. Die außerordentlichen Opfer, vor allem die Privatopfer, hatten verschiedene Anlässe. Es waren entweder Bittopfer in irgend einem großen Anliegen (Psalm 19, 4), vielfach verbunden mit dem Versprechen eines Dankopfers im Falle der Erhörung (Psalm 53, 8; 55, 12). Solche Opfer werden dann auch direkt «Gelübdeopfer» genannt (Psalm 21, 26; 65, 13 ff.; 115, 3 ff.). Oder aber, es waren Sühne- oder Schuldopfer (vgl. Psalm 50, 18 f.).

Zur Vergeistigung und Verherrlichung des ganzen Opferkultus im Tempel dienten in erster Linie die Psalmen. Schon aus diesem Grunde zeugt es von großer Kurzsichtigkeit, wenn manche moderne Kritiker den größten Teil der Psalmen in nachexilische oder gar in makkabäische Zeit verlegen. Läßt sich mit absoluter Sicherheit der durch göttliches Gesetz geordnete Opferkult in Israel schon sehr früh nachweisen, so religionsgeschichtlich ganz naturgemäß auch die Existenz von Psalmen und geistlichen Liedern.

Daß beim Opferdienst im Tempel und bei den gottesdienstlichen Feiern überhaupt Psalmen verwendet wurden, steht nicht nur nach der jüdischen Überlieferung unanfechtbar fest, sondern geht auch

aus dem Inhalt und dem äußern Aufbau der Psalmen selbst hervor. Der Psalter war das offizielle Gesangbuch der Synagoge. In Psalm 25, 7; 26, 6; 46, 2 6ff.; 53, 8; 67, 5; 80, 2 ff. u. a. ist ausdrücklich die Rede von Psalmengesang bei Opfern und liturgischen Festen. Viele von den Psalmen weisen schon durch ihre äußere Anlage als Chorgesänge auf ihre Verwendung beim öffentlichen Gottesdienst hin, so Psalm 8 23 45 94 99 113 117 133 134 135. Andere erweisen sich nach ihrem ganzen Inhalt als ausschließlich oder doch vorwiegend liturgische Gesänge: so außer den soeben genannten die Psalmen 146—150; ferner die großartigen Jahwehymnen, wie Psalm 67; 95—98 u. a. Wieder andere lassen durch ihre Schlußformeln erkennen, daß sie nachträglich wenigstens in liturgischen Gebrauch übergegangen sind; so Psalm 3 20 27 50 123 124 130 133 u. a. Bei einer weiteren Reihe von Psalmen zeigt der Inhalt, daß sie, aus dem Herzen des Volkes oder wenigstens gewisser Volksklassen gesprochen, gleichfalls der Gemeinsamkeit dienen sollten; so im allgemeinen Psalm 3—20; ferner Psalm 36 43 59 65 78 84 88 91 102 128 143 144. Auch Psalmen wie 64 103 u. a., die eine Huldigung an Jahwe, den allmächtigen Schöpfer und liebevollen Erhalter, zum Ausdruck bringen, eigneten sich vorzüglich für den öffentlichen Gebrauch. Desgleichen sprechen bei nicht wenigen Psalmen die Überschriften für ihre liturgische Verwendung; so die Überschriften zu Psalm 29 37 69 110—117 119—133. Andere Belege für die liturgische Verwendung der Psalmen werden uns weiter unten begegnen. Erweist sich so ein großer Teil der Psalmen schon durch Inhalt und Anlage als rein liturgisch oder doch wenigstens für das liturgische Gebet überaus geeignet, so wurden

schließlich die übrigen, die ursprünglich rein persönlichen Charakter trugen, durch ihre Aufnahme in den offiziellen Psalter dem öffentlichen Gottesdienst der Synagoge und damit auch der Kirche überwiesen[1].

Der gesamte liturgische Dienst im Heiligtum zu Jerusalem wechselte, den verschiedenen Festzeiten des Jahres entsprechend, nach Inhalt und Form. Zum täglichen Dienst gehörte, wie schon bemerkt, die Darbringung des täglichen Morgen- und Abendopfers, verbunden mit einem Speise- und Rauchopfer (Psalm 5, 4 ff.; 140, 2). Die hierfür bestimmten Psalmen waren nach den Überschriften in Septuaginta-Vulgata für den ersten Tag der Woche Psalm 23, für den zweiten Tag Psalm 47, für den vierten Psalm 93, für den Vorsabbat Psalm 92. Für den dritten Tag war nach der Mischna Psalm 81, für den fünften nach der altlateinischen Übersetzung Psalm 80 bestimmt. Reicher war schon die Liturgie am Sabbat. Zu den vermehrten Opfern und Opfergaben erschallte auch reicherer Psalmengesang. Tagespsalm zum Morgenopfer war nach der Überschrift Psalm 91. Beim Abendopfer wurden auch andere Lieder gesungen, vor allem das herrliche Kantikum 2 Mos. 15, 1—19[2]. Bei den sicher lang ausgedehnten Sabbatfeiern war auch Gelegenheit geboten zum Vortrag belehrender Psalmen, wie Psalm 14 33 77 104 105, oder zu den herrlichen

[1] Zur Verwendung der Psalmen in der Tempelliturgie vgl. auch 2 Chron. 23, 18; Esdr. 3, 10 f.; Neh. 12, 27 ff. Wie manche Psalmen, die ursprünglich reine Privatlieder waren, später dem Kult im Heiligtum überwiesen wurden, so dienten umgekehrt die eigentlichen offiziellen Kultlieder wiederum auch als Gebet des einzelnen.

[2] Vgl. Psalmen, Danklied des Moses S. 515.

Schöpferhymnen, wie Psalm 8 18a 32 103 u. a. Eine ähnliche liturgische Feier fand am Neumondtag statt (Psalm 80, 4), zur Feier des wiedererstehenden Mondes, des wichtigen Zeitmessers für den israelitischen Festkalender (Psalm 103, 19).

Am reichsten gestaltete sich naturgemäß die Liturgie an den großen Jahresfesten. Ihrem Charakter nach waren sie alle, der große Versöhnungstag ausgenommen, Freudenfeste. Der größte äußere Glanz wurde am Laubhüttenfest entfaltet. Das Laubhüttenfest war das große Herbstfest zu Beginn des neuen Jahres. Geschichtlich wurde zunächst die Erinnerung an die Wanderung in der Wüste gefeiert und in Verbindung damit die großen Wohltaten Gottes, die Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens und der Abschluß des Sinaibundes. Deshalb wohnte auch das Volk in Erinnerung an jene Tage der Wüstenwanderung während der ganzen Feier des Festes in Zelten und Laubhütten. In Wirklichkeit war das Laubhüttenfest aber auch zugleich das große Erntedankfest des Jahres. Die gesamte Ernte war eingebracht, die Getreideernte wie die Obsternte. Reiche Gaben an Getreide, Obst und Öl sowie an Vieh wurden zum Tempel gebracht, dargestellt und dann nach Anteilen in Freude vor dem Angesichte des Herrn verzehrt. Zu den zahlreichen offiziellen Opfern kamen an solchen Tagen noch die vielen Privatopfer, Dankopfer, Gelübdeopfer, die während des Jahres gelobt worden waren. Tagespsalm war Psalm 80, der mehr oder weniger diese Festgedanken zum Ausdruck bringt, aber auch die ernste Mahnung zur Buße, Dankbarkeit und Treue gegen Gott beifügt. Den Schlußakt des Festes bildete die feierliche Prozession durch die reichgeschmückten Vorhallen des Tempels bis zu dem bekränzten

Brandopferaltar (Psalm 117). Die Teilnehmer hatten den Feststrauß, aus Palmen, Myrten und Weiden bestehend, in den Händen, und unter großem Jubel wurde von den Sängerchören Psalm 117 vorgetragen. Das zweite große Fest war das Passahfest oder Osterfest. Das Osterfest war das Hauptfest zur Erinnerung an die Befreiung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens, zugleich aber auch das große Frühjahrsfest mit Eröffnung der Gerstenernte und Getreideernte überhaupt. Den Hauptakt des Festes bildete das Schlachten des Osterlammes und dessen Genuß mit ungesäuerten Broten und bittern Kräutern. Während man das Osterlamm im engeren Kreise der Familie aß, wurde das Hallel in zwei Abteilungen gesungen: nach dem zweiten Becher Psalm 112 und 113a, nach dem eigentlichen Mahle und dem dritten Becher: Psalm 113b bis 117. Wurde die Feier länger ausgedehnt, so sang man noch die Psalmengruppe 119—136. Das dritte große Jahresfest war das Pfingstfest, das fünfzig Tage nach Ostern gefeiert wurde. Es war das Fest des Abschlusses der Getreideernte. Man brachte Garben und Brote vor dem Herrn dar. Später verband man mit diesem Festtag auch die Feier der Gesetzgebung am Sinai. Festpsalm war Psalm 66. Fünf Tage vor Neujahr, also zum Schluß des Jahres, fand die Feier des großen Versöhnungstages statt. Die Feier war verbunden mit strengem Fasten. Ernste Bußstimmung durchwehte die ganze Liturgie, deren Hauptzweck in der Versöhnung von Priester und Volk mit Gott bestand. Der Hohepriester betrat — das einzige Mal im Jahre — das Allerheiligste und sprengte von dem Blute genau bestimmter Opfertiere auf den Deckel der Bundeslade, zu seiner und des Volkes Entsündigung. Ein öffent-

liches Schuldbekenntnis von Priester und Volk war mit dem Ritus verbunden. Ein in die Wüste verstoßener, ausgeloster und gleichsam mit den Sünden des Volkes beladener Ziegenbock sollte die Versöhnung und Entsündigung nach außen darstellen. Später kamen zu diesen Hauptfesten noch verschiedene andere, weniger bedeutende hinzu. Unter ihnen wäre noch zu nennen das Fest der Tempelweihe, die nach dessen Entweihung durch die Syrier unter Judas Makkabäus zum ersten Mal begangen wurde (vgl. vielleicht Psalm 73).

Dreimal im Jahre, am Laubhütten-, Oster- und Pfingstfest, sollten alle Männer Israels nach Jerusalem zum Heiligtum pilgern. Sie nahmen aber auch, zumal an den beiden ersten Festen, ihre Frauen und erwachsenen Kinder mit, und so fand sich an diesen Tagen eine große, herrliche Gemeinde zusammen (Psalm 34, 18; 39, 10). Dies war auch dann noch der Fall, als sich, besonders seit der Zeit des Exils, in allen Teilen des Landes zahlreiche Synagogen erhoben, «Gottesstätten» (Psalm 73, 8 hebr.), an denen die Gemeinde jeden Sabbat zu Psalmengesang, gemeinsamer Erbauung, Belehrung und heiliger Lesung zusammenkam. Diese Zusammenkünfte Israels im Tempel und in den Synagogen, vor allem aber das Zusammenströmen Israels an den großen Festtagen, hatte insofern eine hohe religiöse Bedeutung, als Israel gerade bei solch heiligen und begeisternden Festfeiern sich des Segens einer gemeinsamen Liturgie und durch sie seiner einzigartigen religiösen Stellung bewußt wurde. Das stärkte zugleich auch in hohem Maße das Gefühl enger Zusammengehörigkeit (Psalm 132). Man wallfahrtete gewöhnlich in größeren Gruppen (Psalm 121, 4). Die Zeit des frommen Pilgerns weckte

in allen Herzen trotz der vielfachen Beschwerden und Gefahren der Reise (Psalm 83, 6 f.; 120, 3 ff.) heilige Festesfreude und lauten Jubel (Psalm 121, 1). Man schätzte jeden glücklich, der die Wallfahrt machen konnte und durfte, und begleitete seinen Gang mit Segenswünschen (Psalm 120, 3 ff.). In ergreifenden Worten verleiht besonders der Sänger von Psalm 83 seinen Wallfahrtsstimmungen und Gefühlen Ausdruck. In seiner Sehnsucht nach dem Heiligtum wird ihm die dürre Steppe, durch die er wandern muß, zur herrlichen Oase, von Quellen durchrieselt und prangend in Frühlingspracht. Je mehr er der Heiligen Stadt sich nähert, steigt mit der Sehnsucht auch die Wanderkraft, bis er endlich den «Gott der Götter» auf Sion schaut.

Überaus erhebend waren bei solchen Gelegenheiten die großen Festprozessionen, bei denen alle Pracht entfaltet wurde und Tempelmusik und Psalmengesang lauter und freudiger erschallten denn je. Wir hören von festlichen Umzügen im heiligen Tempelbereich (Psalm 25, 6; 117, 27), aber auch von großen Prozessionen im Freien, durch die Straßen oder um die Mauern der Heiligen Stadt, ausgehend vom Tempel und dorthin wieder zurückkehrend (Psalm 23, 7 ff.; 46; 47, 10 ff.; 67, 25 ff.). Daß gerade solche Feiern die Freude und Begeisterung eines jeden wahren Israeliten mächtig steigerten, ist klar. Jahwe und dessen heilige Liturgie waren in der Tat seine «Freude von Jugend auf» (Psalm 42, 4). Dorthin ging seine Sehnsucht, «zu schauen die Herrlichkeit des Herrn in seinem heiligen Tempel» (Psalm 26, 4), und «ein Tag in den Vorhöfen des Herrn», wenn auch nur an der Schwelle stehend, galt ihm mehr als tausend andere Tage sonst (Psalm 83, 11). Groß war daher auch der Schmerz

aller Verbannten und Geächteten, die, in der Ferne weilend, jeder gottesdienstlichen Feier entbehren mußten (Psalm 60, 5). Ihnen zerfloß das Herz in Tränen, wenn sie daran dachten, wie sie einst hinwallten zum Hause Gottes in heller Freude, bei Sang und Festtagsjubel (Psalm 41, 5; 136), und sie priesen alle glücklich, die sich sättigen konnten an den Gütern und Freuden des Hauses des Herrn (Psalm 64, 5).

Die Psalmen selbst bezeugen uns auch, daß das Volk in der alttestamentlichen Liturgie an den Opfern wie am Psalmengesang großen Anteil nahm. Wir haben schon gehört von den vielfältigen Opfern, die auch der Laie, freilich immer durch die Hände der Priester, darbringen konnte oder mußte. Wir haben auch gehört von der «herrlichen Gemeinde», die an hohen Festtagen sich zur gemeinsamen Festesfeier im Tempel zusammenfand oder an den Prozessionen teilnahm. An solchen Feierlichkeiten durften sich auch Kinder beteiligen, die dann durch ihr einfältiges Lallen und Jauchzen alle stolz Abseitsstehenden beschämten (Psalm 8, 3). Oft wird sodann in den Psalmen selbst die Gemeinde aufgefordert, Gott durch Opfergaben und heilige Gesänge zu verherrlichen, öffentlich und gemeinsam ihren Dank für die großen Wohltaten Gottes zu bekennen. Dazu kam das gemeinsame Psallieren mit den Priestern und Levitenchören. Endlich das private Wallen und Pilgern in den verschiedensten Nöten und Anliegen des Lebens, denen ja gerade die Psalmen in jeder Gestalt und Form unerschöpflich Ausdruck verleihen.

Aus verschiedenen Andeutungen der Heiligen Schrift ist es uns auch möglich gemacht, wenigstens annähernd die Art und Weise des Vortrags

der Psalmen beim öffentlichen Gottesdienst zu bestimmen[1].

Es gab Einzelgesang und Chorgesang. Letzterer bestand selbstverständlich nicht in einem mehrstimmigen, harmonischen Zusammensingen, sondern in Wechselgesang, ausgeführt durch einen Vorsänger und einen respondierenden Chor oder auch durch zwei Chöre, von denen der eine den Text des Liedes vortrug, während der andere mit einem bestimmten Vers des Psalmes oder Festes respondierte. Es war also der sog. «responsoriale Wechselgesang». Ein klares Beispiel dieser Vortragsweise haben wir schon im 2. Buche Moses. Nach dem Durchzug Israels durch das Rote Meer und dem Untergang Pharaos und seiner Herresmacht «nahm die Prophetin Mirjam, die Schwester Aarons, die Pauke zur Hand, und alle Frauen zogen hinter ihr drein mit Pauken im Reigen. Mirjam aber sang ihnen zu: Singet Jahwe ein Lied, denn hocherhaben ist er, Rosse und Reiter warf er ins Meer»[2]. Dieser Vers bildete in der späteren Vortragsweise des ganzen Gesanges offenbar die Antwort des respondierenden Chores oder Volkes. Wir haben aber im Psalter selbst noch viele Spuren dieses responsorialen Vortrags. So kehrt in Psalm 41 der Vers «Was bist du traurig, meine Seele, und was stürmst du so in mir? Vertrau auf Gott, ich werd' ihn wieder preisen dürfen, er bleibt mein Heiland und mein Gott» wieder in Vers 6 12 und Psalm 42, 5. In Psalm 45 kehrt der Vers «Der

[1] Vgl. 1 Chron. 6, 31 ff.; 2 Chron. 7, 3; ferner F. Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum (Freiburg 1906); J. K. Zenner, Die Chorgesänge S. 16; R. Stapper, Grundriß der Liturgik (Münster 1922^{3-4}) § 7 u. 25 f.; R. Kittel, Die Psalmen § 2.

[2] 2 Mos. 15, 1—18.

Herr der Heere ist mit uns, und Jakobs Gott ist unser Schirmherr» dreimal wieder, in Vers 4 8 12. Die gleiche Wahrnehmung gilt von Psalm 48, 13 21; Psalm 61, 2 6 10; Psalm 106, 8 15 21 31. In Psalm 58 haben wir sogar einen doppelten Kehrvers: 7/10; 15/18. Ein besonders charakteristisches Beispiel des responsorialen Vortrages haben wir heute noch in Psalm 135. Der immer wiederkehrende Vers «denn ewig währet seine Huld» war die Antwort des Chores oder des Volkes auf die einzelnen Verse des von einem Solisten oder vom Levitenchor vorgetragenen Psalmes. Manchmal antwortete der Chor oder das Volk auch nur mit einem Wort, z. B. «Amen» (Psalm 105, 48) oder «Alleluja» (Psalm 110—118 145—150)[1].

Eine andere Art der Psalmodie war die «choristische» oder, wie sie später in christlicher Zeit genannt wurde, die «antiphonale». In der christlichen Kirche wurde die antiphonale Vortragsweise die herrschende und verdrängte die responsoriale bis auf wenige Reste[2]. Der antiphonale Vortrag bestand darin, daß zwei Chöre abwechslungsweise die einzelnen Psalmverse in gleicher Melodie vortrugen, also genau so, wie dies heute noch beim gemeinsamen Psalmengesang geschieht.

[1] Die responsoriale Vortragsweise war in der christlichen Kirche noch bis tief ins Mittelalter hinein im Gebrauch. Ein besonders charakteristisches Beispiel derselben haben wir noch im Gesang des «Nunc dimittis» bei Austeilung der Kerzen am Feste Mariä Lichtmeß. Während die Schola die einzelnen Verse des Kantikums vorträgt, antwortet der Chor auf jeden einzelnen derselben mit der Antiphon: «lumen ad revelationem gentium. . . .»

[2] Vgl. den Eingangspsalm zur Matutin (Psalm 94) sowie die Responsorien zu den Lektionen und nach dem Kapitel in Laudes und Vesper im benediktinischen Brevier bzw. nach dem Kapitel in den kleinen Horen im römischen Brevier.

Mitunter nimmt aber der antiphonale Wechselgesang einen ganz dramatischen Charakter an. So fragt in Psalm 14 die den Tempel betretende Gemeinde: «Wer darf in deinem Zelte weilen, Herr, wer darf auf deinem heiligen Berge wohnen?» Und der Priester- oder Levitenchor antwortet: «Wer ohne Makel wandelt und tut, was recht ist» usw. Das gleiche Spiel von Frage und Antwort findet in Psalm 23 a statt, nur daß dort der Levitenchor in Vers 1 und 2 mit einem Lobpreis auf den allmächtigen Schöpfer und Herrn der Welt das Ganze wirkungsvoll einleitet. Noch dramatischer ist Psalm 23 b aufgebaut. Zwei Wechselchöre, von denen sich der eine innerhalb der Tempeltore befindet, der andere außerhalb, bereiten in kräftiger Frage und Antwort den Einzug des Herrn der Himmelsheere vor. Eine Art Verbindung von responsorialem und antiphonalem Wechselgesang stellt Psalm 117 dar, der am Laubhüttenfest gesungene große Dankhymnus. Während der Eingang (Vers 1—4) responsorial gehalten ist, bewegt sich der eigentliche Psalm in einem reich gegliederten, mehr antiphonalen Wechselgesang. Ähnliches gilt vom Aufbau der Psalmen 113 und 134.

Wie heute noch, so war es auch im alten Israel Sitte, den Gesang vielfach mit rhythmischem Händeklatschen und Schrittbewegungen zu begleiten (Psalm 46, 2; 97, 8). Neben dem gesanglichen Vortrag der Psalmen kam in der jüdischen Liturgie sodann der musikalischen Begleitung eine große Bedeutung zu. Im Tempel zu Jerusalem bestand ein eigentlicher Musikchor, der an den Sabbaten, Neumonden und den großen Festen des Jahres seinen Dienst zu verrichten hatte. Er hatte einen eigenen Platz auf einer Tribüne östlich vom Brandopferaltar. Die

hauptsächlichsten Instrumente zur Begleitung des Gesanges waren Zimbeln (Psalm 150, 5), Harfen und Zithern (Psalm 32, 2). Die Zimbeln gaben den Takt an. Die Harfen und Zithern spielten die Melodie und bildeten außerdem die Begleitmusik, besonders vor und nach dem Gesang und in den Zwischenpausen. Bei besondern Gelegenheiten kamen auch die Flöte oder Schalmei zur Geltung (Psalm 150, 4). Noch reicher und voller war die Musik bei festlichen Prozessionen außerhalb des Tempels. Hier finden wir auch im Reigentanz paukenschlagende Jungfrauen (Psalm 67, 26; 150, 4). Während Zimbeln, Harfe, Zither und Flöte den Psalmengesang begleiteten, kündigten Posaune und Trompete bestimmte Festzeiten an (Psalm 80, 4), gaben das Zeichen zum Gottesdienst oder markierten bestimmte Abschnitte desselben. Die Posaune war ursprünglich ein Widderhorn, daher gekrümmt, und hatte einen dumpfen, durchdringenden Ton (Psalm 46, 6; 150, 3). Die Trompeten dagegen waren aus Silber, langgezogen und hatten einen helleren Ton.

Man hat gesagt, den Psalter beherrsche im allgemeinen eine düstere Stimmung. Es sei so viel die Rede von Kummer und Leid, von Verfolgung und seelischen Kämpfen, von Tod und Unterwelt. Wir leben nun aber doch im Christentum, dessen Grundstimmung viel freudiger ist, über Leid und Tod triumphierend. Das ist beides richtig. Gleichwohl bleibt aber der Psalter in seinem Recht, und es ist eine gute Empfehlung für ihn, daß er das Leben so nimmt, wie es tatsächlich ist. Wenn dabei seine Grundstimmung tatsächlich etwas düster ist, wenn er unsrer Seele noch nicht jene verklärenden, erhebenden Motive zur Überwindung des Leidens bieten kann, wie sie eben als Sondergut

dem Neuen Testament eigen sind, so ist das allerdings ein Mangel, der aber, wie wir sehen werden, religionsgeschichtlich leicht erklärbar ist, und der sich beim praktischen Beten auch leicht ergänzen läßt. Wer aber meinte, der Psalter schlage überhaupt keine oder nur selten freudige Töne an, der würde ihn gründlich mißverstehen. Jeden Morgen beginnen die Priester und Mönche ihr Psalmengebet mit den Worten von Psalm 94, 1 f.: «Kommt, laßt uns Jahwe Jubellieder singen, frohlocken unsrem Gott und Heiland. Früh wollen wir mit Lobpreis vor sein Antlitz treten, mit Lobgesang ihm jubeln.» So gibt also der Psalter dem ganzen Gebetsdienst der Kirche am frühen Morgen schon Richtung und Stimmung, und diese Stimmung ist eine überaus freudige. Nicht weniger als ungefähr vierhundertmal kehrt sodann im Psalter der Ausdruck der «Freude» wieder, die Aufforderung zu singen und zu spielen und in Gott sich zu freuen und zu jubeln. Fast alle Lieder, die der Psalter enthält, waren ja zum Singen und Spielen bestimmt. Das geht nicht nur aus ihrer oben dargelegten liturgischen Verwendung hervor und aus der im Text selbst immer wiederkehrenden Aufforderung, zu singen und zu spielen, sondern auch aus der Bezeichnung, die sie im Hebräischen tragen: «Thehillim», d. h. Preislieder, Hymnen, und aus den zahlreichen Überschriften wie: «Dem Sangmeister zu Saitenspiel, auf Flöten ...» (Psalm 4, 1; 5, 1; 6, 1 usw.) oder: «Nach dieser oder jener Melodie vorzutragen» (Psalm 9, 1).

So vernehmen wir denn nicht nur im Psalter selbst viele Klänge lauterer, heiliger Gottesfreude, sondern lauschen auch bei seinem öffentlichen liturgischen Vortrag einer vielstimmigen, begeisterten Musik. Diese hatte bei besonders festlichen

Anlässen eine geradezu berauschende Wirkung und zog alle in ihren Bann. So lesen wir gelegentlich der Übertragung der Bundeslade nach Sion durch David, daß «David und das ganze Haus Israel mit aller Macht vor dem Herrn tanzten mit Zithern und Harfen, mit Pauken und Schellen und Zimbeln .., unter Jubelrufen und lautem Posaunenschall»[1]. Und der ganze Psalter klingt aus in ein gewaltiges liturgisches Konzert, in dem die Sänger und Musikchöre Jahwes im Schalle der Posaunen, mit Harfe und Zither, mit Pauken und Reigentanz, im Klang der Zimbeln und Flöten dem König Jahwe in seinem heiligen Tempel zujauchzen.

Der überaus reiche und feierliche Kult im Tempel hatte natürlich auch seine Gefahren, und diese Gefahren waren, besonders was den Opferdienst angeht, Äußerlichkeit und Versinnlichung. Man muß sich nur einmal vorstellen, welch blutige Arbeit es für die Priester und vor allem für die Leviten war, an hohen Festtagen Hunderte, ja Tausende von Opfertieren zu schlachten, zu zerteilen und zu opfern oder die einzelnen Anteile und die für das Opfermahl bestimmten Stücke auszuscheiden. Dazu kamen dann die manchmal sicher recht reichlichen Opfermahlzeiten in den Vorhöfen des Tempels, die, wie uns die Propheten berichten, nicht selten in förmliche Gelage ausarteten. Daher denn auch die ernsten Mahnungen und Verwarnungen, wie sie in Psalm 49; 50, 18; 68, 31 f. ausgesprochen sind. Solche Stimmen immer und immer wieder zu hören, war für die geistige Erfassung des ganzen Kultus im Tempel von höchster Bedeutung.

---

[1] 2 Sam. 6, 4 f. 14 f.

An sonstigen religiösen Riten und Zeremonien begegnen uns in den Psalmen noch die Salbungen mit heiligem Öl. Könige wurden bei ihrer Krönung gesalbt und Priester bei ihrer Weihe (Psalm 44, 8; 88, 21; 132, 2). Desgleichen wurden liturgische Geräte gesalbt und so dem profanen Gebrauch entzogen. Die Salbung drückte die Weihe zum göttlichen Dienste aus und die Mitteilung übernatürlicher Gnade und Kraft[1]. In diesem Sinne werden denn auch Männer, die für irgend eine göttliche Sendung berufen waren, wie die Patriarchen oder Propheten, «Gesalbte» genannt (Psalm 104, 15). Ein anderer religiöser Ritus, von dem uns die Psalmen berichten, ist die levitische Reinigung. Levitisch unrein, d. h. unfähig zur Anteilnahme am Gottesdienst und noch mehr zur Ausübung gottesdienstlicher Funktionen machte z. B. die Berührung eines Toten, gewisse Krankheiten, wie Aussatz, Teilnahme an heidnischen Opfergebräuchen (Psalm 15, 4; 105, 38 f.). Aber schon der Übergang vom täglichen Leben zur Teilnahme am Gottesdienst verlangte eine Art kultischer Reinigung (Psalm 25, 6). Zur Herstellung der kultischen oder levitischen Reinheit diente besonders das Reinigungs- oder Sühnungswasser. Dem Sühnungswasser war neben andern Ingredienzien besonders Ysop beigemischt (Psalm 50, 9). Mit Ysopbüscheln selbst wurden aber auch Besprengungen von Blut oder Wasser vorgenommen. Schließlich hören wir noch von dem Ritus eines öffentlichen Schuldbekenntnisses (vgl. Psalm 105, 6; 31, 5; 50), wie es z. B. am großen Versöhnungstag vom ganzen Volk oder auch von einzelnen Personen abgelegt wurde, und

[1] Vgl. oben S. 54 u. 62.

von der Zeremonie der Segenspendung durch die Priester (Psalm 113, 22; 133, 3).

Bei den privaten Übungen der Frömmigkeit spielte, zumal seit dem Exil, das Studium und die Lesung des Gesetzes und der heiligen Bücher überhaupt eine große Rolle (Psalm 1, 2; 18b; 118). Unter den guten Werken wird besonders das Almosengeben gerühmt (Psalm 36, 26; 111, 9). Zum Zeichen großer Trauer im Leid, aber auch zur Abwendung von Unglück, oder um dem Gebete größere Wirkung zu verleihen, zog man auch ein Bußkleid an (Psalm 29, 12; 68, 12) und verband mit dem Gebete Fasten (Psalm 34, 13; 68, 11).

Die Haltung, die man beim Gebete einnahm, war verschieden je nach dem Ort, an dem man betete, oder der Art des Gebetes. Man streckte in der Inbrunst des Gebetes die Hände hilfesuchend zum Himmel aus (Psalm 27, 2; 142, 6); der Blick folgte der Gebärde mit dem gleichen Ausdruck der Sehnsucht und des Verlangens nach Hilfe und Trost (Psalm 68, 4; 120, 1). Beim gewöhnlichen Gebet erhob man nach Art eines Opfernden die Hände, die Handfläche nach oben gekehrt, zu Gott; denn das Gebet, der heilige Lobpreis, galt, wie wir gehört haben, auch für ein Opfer im weiteren Sinne (Psalm 28, 2; 140, 2). Im Heiligtum selbst warf man sich auf die Kniee, den Blick zum Allerheiligsten oder zum Brandopferaltar gerichtet (Psalm 122, 1 f.); oder man warf sich auch ganz auf den Boden (Psalm 94, 6 und oft). In besonderer Not oder großem Leid betete man auch am Boden kauernd, das Haupt tief zur Brust geneigt (Psalm 34, 13).

Die Gebetszeit, soweit es sich um das Privatgebet handelt, war frei. Gottbegeisterte oder schwer

bedrängte Seelen erheben sich mitten in der Nacht zum Gebete (Psalm 6, 7; 15, 7; 118, 62); doch mit Vorliebe weihte man den frühen Morgen, die Stunde des Morgenopfers dem frommen Gebete (Psalm 5, 4f.; 87,. 14). Später unterschied man drei Gebetszeiten: morgens, mittags und abends (Psalm 54, 18), oder gar sieben (Psalm 118, 164).

Der Orientale besitzt von Natur eine tief religiöse Veranlagung. Überall sucht und findet er Gott, oder wenigstens ein übernatürliches, übersinnliches Geschehen. Alles kommt von Gott, Gutes wie Schlimmes. Gott ist der Spender aller Gaben; er hat alles erschaffen, vom Menschen bis zum Gräslein auf den Bergen; er erhält alles, und zu ihm kehrt alles, was Odem hat, wieder zurück. Mit ihm gelingt alles, ohne ihn nichts. Überall ist er tätig, in allen Schickungen und Fügungen ist er geheimnisvoll dabei, wenn es der Tor auch nicht begreift und spricht: «Es gibt keinen Gott». Wer ein aufmerksames Auge hat, wird finden, daß auch dieser Zug orientalischer Veranlagung durch den ganzen Psalter geht.

Die Geschichte Israels und die Psalmen. Eine besondere Gruppe von Psalmen bilden die geschichtlichen. Geschichtlich können sie in einem zweifachen Sinne genannt werden, einmal wegen ihres Ursprunges, insofern ein geschichtliches Ereignis, sei es im Leben des Dichters, sei es im Rahmen der Geschichte Israels überhaupt, den Anlaß zum Liede gab. Es ist nun selbstverständlich, daß jeder der 150 Psalmen seine Entstehungsgeschichte und seinen bestimmten Anlaß hat. Wenn wir aber daran gehen, diesen geschichtlichen Anlaß festzustellen, so begegnen wir dabei nicht ge-

ringen Schwierigkeiten. Diese Schwierigkeiten sind praktisch so groß, daß es uns nur in verhältnismäßig wenigen Fällen gelingt, den Anlaß mit aller Sicherheit anzugeben. Das gilt selbst von jenen Psalmen, deren Verfasser wir genau kennen oder bei denen wir wenigstens keinen Grund haben, an ihrer Urheberschaft zu zweifeln, ja vielfach selbst von jenen, die den geschichtlichen Anlaß in der Überschrift vermerken. So geben sich, um nur einiges aus diesem Gebiete anzuführen, Psalm 33 60 70 136 143 als Psalmen Davids aus, sind es aber nach Inhalt und Form, so wie sie heute vor uns liegen, schwerlich; sicher nicht Psalm 60 und 136. Hier bleibt also von vornherein jede geschichtliche Beziehung, selbst soweit eine solche in den Überschriften angegeben wäre, unsicher, wenn nicht direkt falsch. Das gleiche gilt von den drei Asaphpsalmen 73 78 82. Im Sinne der Überschrift kann unter Asaph doch wohl nur jener Zeitgenosse Davids gemeint sein, den der König zu seinem Musikmeister bestellte[1]. Nun weisen aber gerade jene drei Psalmen in spätere Zeit, und wenn es überhaupt zulässig ist, makkabäische Psalmen anzunehmen, so gehören jene dazu. Psalm 43 ist nach seiner Überschrift ein Psalm Korachs, also einer vorexilischen Sängerfamilie. In der Feststellung des geschichtlichen Ereignisses jedoch, das diesen Psalm veranlaßt haben könnte, gehen auch katholische Erklärer derart auseinander, daß man am besten tut, von vornherein auf eine sichere Aussage zu verzichten und den Psalm einfach als den Klageruf eines schwer heimgesuchten und von Gott scheinbar verlassenen Volkes zu betrachten.

[1] 1 Chron. 16, 5.

Andere geschichtliche Notizen in den Überschriften machen wieder den Eindruck, als ob sie erst später hinzugefügt worden seien, um irgend einen Psalm auf ein späteres Ereignis umzudeuten. So liegt z. B. bei Psalm 29 die Vermutung sehr nahe, daß die historische Notiz erst eine Zutat aus makkabäischer Zeit ist, die den ursprünglich davidischen Psalm auf die Reinigung und Weihe des Tempels durch Judas Makkabäus anwandte oder umdichtete[1]. Aber auch dann, wenn wir an der Autorschaft des betreffenden Dichters (z. B. Davids) nicht zweifeln können oder dürfen, daher auch der beigegebenen geschichtlichen Notiz einen höheren Wert beimessen müssen, ist mit der Feststellung des geschichtlichen Anlasses für die Erklärung des Literalsinnes der betreffenden Psalmen meist nicht sehr viel gewonnen. Hieran sind verschiedene Gründe schuld. Einmal finden sich in mancher dieser Überschriften Notizen, wie z. B. bei Psalm 7 und 59, die in den geschichtlichen Büchern der Heiligen Schrift gar nicht vorkommen. Oder aber die Psalmen sind trotz der etwa beigegebenen geschichtlichen Notiz so allgemein gehalten, daß sie eigentlich auf jeden andern Anlaß ebensogut passen können. So nimmt man für die beiden Bußpsalmen 31 und 50 ziemlich allgemein den Ehebruch Davids als geschichtlichen Hintergrund an, wie das auch ausdrücklich in der Überschrift zu Psalm 50 gesagt ist. Einen besondern Wert für die praktische Erklärung des Psalmes hat aber diese Notiz nicht, und der Psalm wäre als Ausdruck jedweden andern Sündenbekenntnisses ebenso klar. Das gleiche gilt von den beiden Korachpsalmen 45 und 47 sowie von

[1] 1 Makk. 4, 36 ff.

den beiden Asaphpsalmen 74 und 75. Alle vier Psalmen werden von den meisten Erklärern auf die Befreiung Jerusalems unter Ezechias aus der Hand Senacheribs bezogen[1]. Diese Beziehung ist mehr als wahrscheinlich. Aber der praktische Nutzen für die Sacherklärung dieser Psalmen ist wiederum gering; denn das betreffende Ereignis schimmert nur sehr allgemein und nur andeutungsweise durch. Dunkle Stellen werden durch diese geschichtliche Beziehung keineswegs klarer. Der Hauptgedanke in all diesen Psalmen ist vielmehr Gottes Richterherrlichkeit und furchtgebietende Macht, ein Gedanke, der ebenso auf jede andere geschichtliche Großtat Gottes zu Gunsten seines Volkes angewandt werden kann.

Wir wollen hiermit zwar nicht in Abrede stellen, daß durch die bestimmte Kenntnis des geschichtlichen Anlasses mancher Psalm und manche Stelle eine anschaulichere und faßlichere Form bekäme[2], aber für die Gesamterklärung des Psalters bleibt die Betonung der geschichtlichen Veranlassung gleichwohl ohne entscheidenden Einfluß. Denn erstens läßt sich die geschichtliche Veranlassung für den weitaus größeren Teil aller Psalmen mit Sicherheit gar nicht feststellen. Sodann, eine bestimmte Veranlassung auch zugegeben, stehen viele der hier in Frage kommenden Psalmen in so allgemeiner Beziehung zu dem betreffenden Ereignis, daß auch eine genaue Kenntnis desselben aus anderweitigen Quellen nicht sehr viel zur Erklärung des Psalmes beiträgt, noch auch dadurch der Allgemeincharakter des betreffenden Psalmes geändert

[1] 2 Kön. 19, 35.
[2] Man vgl. in dieser Hinsicht z. B. Psalm 3 u. 4.

wird[1]. Für die geschichtliche Kenntnis und sachliche Erklärung des Psalmes mag man das bedauern, für die Allgemeinbedeutung, die die Psalmen als offizielles Gemeindegebet der Synagoge und der christlichen Kirche erlangt haben, ist dieser Mangel eher zu begrüßen. Die Psalmen dienen so von selbst um so besser dem Gemeinzweck, für den sie schließlich von Anfang an nach Gottes Vorsehung bestimmt waren.

Unter den eigentlich geschichtlichen Psalmen haben wir jedoch nicht jene zu verstehen, deren geschichtlichen Anlaß wir kennen, sondern jene, die die Geschichte Israels zu ihrem Inhalt haben. Hierher gehören vor allem die Psalmen 77 104 und 105. Diese Psalmen sind eigentlich keine Gebete mehr im strengen Sinn, sondern geschichtliche Betrachtungen, die in lehrhafter Darstellung und formelhafter Anführung einzelner Tatsachen einen streng religiösen Zweck verfolgen. Fast möchte man sie, besonders auf Grund der langatmigen Einleitung von Psalm 77, für eine Art biblischer Geschichte oder auch Katechismusformeln halten, mittelst derer der späteren israelitischen Jugend die Geschichte ihres Volkes in großen Zügen und unter scharfer Betonung des religiös-pragmatischen Zweckes beigebracht wurde. Bekanntlich haftet diesen

[1] J. K. Zenner (Die Psalmen nach dem Urtext, Münster 1906, 1, zu Psalm 108, S. 162) verspricht sich von der genauen Kenntnis des geschichtlichen Anlasses, besonders auch für die Erklärung der Fluchpsalmen, viel. Wie aber die von ihm angeführten Parallelen: Samech-Lied 1 Mos. 4, 23 f. und Debora-Lied Richt. 5, 1—31, zeigen, mag dadurch wohl der Wortlaut als solcher etwas klarer zu Tage liegen; der Geist dieser Lieder bleibt jedoch der gleiche, und darin liegt für die Erklärung der Fluchpsalmen und ähnlicher Lieder für uns die Schwierigkeit.

Psalmen eine gewisse schleppende Weitschweifigkeit an, die auch in öfteren Wiederholungen sich kundtut. Es ist das eine Eigentümlichkeit, in die der Orientale in der lehrhaften Redeweise leicht verfällt. Im übrigen muß man hier auf die fromme Absicht des Dichters eingehen, dem es in erster Linie darauf ankommt, seine Lehre möglichst eindringlich zu gestalten, «damit doch alle auf Gott ihre Hoffnung setzten und Gottes Taten nicht vergäßen, damit sie seine Satzungen beachteten und nicht würden wie ihre Väter, ein boshaftes und abtrünniges Geschlecht, dessen Sinn nicht gerade war, und dessen Geist nicht festhielt an Gott» [1]. Etwas zerdehnt und eintönig mögen diese Psalmen literarisch genommen ja sein, gedankenarm könnte sie nur der nennen, der die Geschichte Israels und ihre typisch tiefe Bedeutung nicht erfaßt hat. «Verba movent, exempla trahunt.» Was die Geschichte Israels und diese Psalmen erzählen, «widerfuhr jenen», wie der hl. Paulus sagt, «vorbildlich; zu unsrer Warnung aber ist es aufgeschrieben» [2]. Die Geschichte der Menschheit ist mehr oder weniger immer die gleiche, und auch die Geschichte der christlichen Menschheit. Aber wir brauchen gar nicht so weit zu gehen; schauen wir diese Psalmen einmal recht ernsthaft an, ob sie nicht vielleicht die Geschichte unsrer eigenen Seele widerspiegeln. Nur ein Pharisäer könnte sich da ausnehmen. Sodann kommen gerade in diesen geschichtlichen Psalmen die Eigenschaften Gottes: seine Allmacht, seine Weisheit und Gerechtigkeit, vor allem aber seine Langmut und Barmherzigkeit, zu so anschau-

[1] Ps. 77, 7 ff.
[2] 1 Kor. 10, 11.

licher und greifbarer Darstellung, daß dies auf die Erkenntniswelt des Beters tiefen Eindruck machen muß.

Wie die Heilige Schrift überhaupt die Geschichte Israels bloß vom religiös-pragmatischen Standpunkt aus behandelt, d. h. vom Standpunkt der hohen Auserwählung dieses Volkes für seinen erhabenen Zweck und der Förderung und Erreichung dieses Zweckes, so noch mehr die Psalmen. Die Psalmen sind ja nur der religiös-poetische Niederschlag der Geschichte Israels. Daher werden auch die Ereignisse, soweit sie überhaupt in den Psalmen vorkommen, bloß zusammenfassend und in großen Zügen behandelt. Nicht selten sind sie nur mit einer Wendung[1] oder gar nur mit einem Worte[2] angedeutet, das dann in dem Leser oder Beter die Erinnerung an den gesamten geschichtlichen Vorgang samt seiner religiösen Bedeutung auslösen soll. Noch viel mehr aber muß und kann der bibelkundige Psalmenbeter zwischen und hinter den Zeilen lesen. Denn was Worte in einer tiefempfundenen religiösen Dichtung ausdrücken, ist manchmal nur ein matter Widerschein dessen, was unaussprechbar in der Seele des Dichters ruht. Und wollte man die Geschichte der jüdischen Volksseele schreiben mit all ihren Empfindungen und Erlebnissen, mit ihren Freuden und Leiden, so würden unstreitig die Psalmen den wichtigsten Beitrag dazu liefern. Mitunter werden auch Ereignisse berührt, für die wir in den eigentlichen Geschichtsbüchern der Heiligen Schrift keine direkten Belege haben[3]. Auch

[1] So in Ps. 106, 34 = 1 Mos. 19, 24 ff.; 106, 35 = 2 Mos. 17, 1 ff.; 4 Mos. 20, 2 ff.

[2] Vgl. Ps. 82, 10 ff. = Richt. 7, 22, 25; 4, 15.

[3] Vgl. oben die Überschriften zu Ps. 7 u. 59.

kehrt das eine oder andere Ereignis in etwas anderer Wendung oder Auffassung wieder[1].

Um die Psalmen im Rahmen der Geschichte Israels besser zu verstehen, ist es vielleicht gut, einen gedrängten Überblick über die Geschichte Israels zu geben[2]. Wir unterscheiden:

Die Vorgeschichte des israelitischen Volkes oder die Patriarchenzeit. Dieser Zeitraum umfaßt die Geschichte Abrahams, Isaaks, Jakobs sowie seiner Familie bis zu ihrer Übersiedlung nach Ägypten einschließlich[3]. Die Bedeutung dieser Periode liegt in der Berufung der Patriarchen, in erster Linie Abrahams, zu Stammhaltern des auserwählten Volkes, in ihrer Bewahrung vor dem allgemeinen Verderben des Heidentums, in der Stärkung und Erhaltung ihres Glaubens und ihrer Treue gegen den allein wahren Gott. Hierin sollten sie für alle Zeiten ihren Nachkommen als Vorbild voranleuchten und damit zugleich auch deren Zukunft und Glück bestimmen. In diesem Sinne schließt Gott mit Abraham einen förmlichen Bund[4]. Eine segensreiche Verheißung soll an ihm in Erfüllung gehen. Er wird Stammvater eines zahlreichen Volkes werden[5]. Gott wird ihn und seine Nachkommen mit seiner ganz besondern Huld und Gnade umgeben[6]. In ihm und seinem Samen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden[7]. Das Land

---

[1] Vgl. Ps. 105, 32 ff. = 4 Mos. 20, 12; Ps. 76, 18 ff. = 2 Mos. 14, 24 ff.; Ps. 77, 44 ff. = 2 Mos. 7, 14—11, 30.

[2] Vgl. hierüber Schuster-Holzammer, Handbuch zur Bibl. Geschichte (Freiburg 1910[7]); Äm. Schöpfer, Geschichte des Alten Testamentes (München 1923[6].); D. Haneberg, Geschichte der bibl. Offenbarung (München 1876[4]).

[3] Vgl. 1 Mos. 11, 26 bis Kap. 50.

[4] 1 Mos. Kap. 15 u. 17.

[5] 1 Mos. 12, 2; 17, 4.

[6] 1 Mos. 12, 3; 28, 15.

[7] 1 Mos. 22, 18; 26, 4.

Kanaan wird ihm und seinen Nachkommen als erblicher Besitz zuteil werden[1]. Diese Verheißungen überträgt Gott auf Isaak[2] und bestätigt sie von neuem dessen Sohne Jakob[3], als er ihm auf seiner Reise nach Mesopotamien in Bethel erschien. Zugleich zeigt es sich von Anfang an, daß in der Geschichte Israels nicht die gewöhnlichen Völkergesetze gelten, sondern die freie Gnadenwahl Gottes sie bestimmt. Die Linie der Berufung und Führung in Israel verläuft nicht nach den Gesetzen der natürlichen Stammfolge: Abraham — Ismael — Esau — Ruben, sondern Abraham — Isaak — Jakob — Juda.

Mit der Übersiedlung der Familie Jakobs nach Ägypten in das Land Gosen beginnt das Heranwachsen Israels zu einem Volke. Damit erfüllt sich der erste Teil der an Abraham ergangenen Verheißung. In Kanaan, wo Jakob weilte, hätte Israel nicht zu einem Volke werden können, weder physisch, aus Mangel an Raum, noch religiös, wegen des dort herrschenden sehr ausschweifenden und verlockenden Götzendienstes. In Ägypten dagegen, im Lande Gosen, lebten die Israeliten zum größten Teil für sich allein als stille, friedliche Hirten[4]. In der Geschichte Josephs zeigt sich zugleich die wunderbare göttliche Führung seines Volkes.

Diese grundlegenden Ereignisse der Geschichte Israels werden verschiedentlich in den Psalmen berührt: die Berufung und Auserwählung der Patriarchen: Psalm 104, 6; 134, 4; der Bund mit ihnen: Psalm 73, 20; 104, 8 ff.; die Verheißungen: Psalm 46, 5; 59, 8 ff.; 104, 11; der besondere Schutz: Psalm 104, 12 ff.; 134, 14.

[1] 1 Mos. 13, 14 ff. [2] 1 Mos. 17, 21.
[3] 1 Mos. 28, 11 ff. [4] Vgl. 1 Mos. 46, 33 f.

Die zweite Periode der israelitischen Geschichte stellt die Zeit vom Auszug aus Ägypten bis zur Gründung des Königtums in Israel dar. Es ist eine Zeit gewaltiger Ereignisse, eine Zeit heroischer Kämpfe und herrlicher Siege, aber auch eine Zeit großer Wirren und Verirrungen, reich an schweren Leiden und Trübsalen. Am Anfang der ganzen Periode steht die machtvolle Befreiung des Volkes aus dem knechtenden Joch der Pharaonen und der wunderbare Durchzug durch das Rote Meer unter Moses' Führung[1]. Wie gewaltige Leuchttürme, die weithin den mit den Wogen ringenden Schiffern den rettenden Hafen zeigen, leuchten diese beiden Ereignisse durch die ganze Geschichte Israels. In ihnen sollte Israel, wie der Dichter von Psalm 76 so schön ausführt, in allen kommenden Leiden und Gefahren und Kämpfen die Sicherung seiner Erhaltung erblicken und immer wieder Mut und Glauben schöpfen. Im Mittelpunkt der Periode steht die feierliche Bundesschließung am Sinai[2]. Der Bund, den Gott einst mit den Vätern geschlossen, sollte hier mit ihren Nachkommen feierlich erneuert und bestätigt werden. Die weitere Führung des Volkes bis zu den Grenzen Kanaans zeigt die wunderbare Vorsehung, mit der Gott sein Volk von Anfang an umgeben, zeigt seine große Güte und Treue, aber auch den harten Kampf seiner Langmut und Gerechtigkeit mit dem schwachen und verderbten Menschenherzen. Mit der Eroberung und dem Einzug in das Gelobte Land erfüllt sich ein zweiter wesentlicher Teil der an die Väter ergangenen Verheißungen[3].

---

[1] 2 Mos. Kap. 1—14. [2] Vgl. 2 Mos. Kap. 19 u. 20.
[3] Vgl. das Buch Josue.

Die vielen mit der Eroberung des Landes verbundenen Kämpfe, die langsam voranschreitende und mit vielen Schwierigkeiten verbundene Besitzergreifung des Landes durch die einzelnen Stämme, vor allem aber die enge Berührung mit den nicht ohne Israels Schuld im Lande verbliebenen Kanaanäern hatten naturgemäß große soziale und religiöse Wirren und Verirrungen zur Folge. In keiner Periode der israelitischen Geschichte zeigt sich so deutlich die führende Hand Gottes wie während der Richterzeit. Der natürliche Verlauf der politischen und religiösen Geschichte Israels in dieser Periode hätte ohne Zweifel einem sichern Untergang zugeführt, wenn nicht Gottes waltende Hand immer wieder eingegriffen und sein Volk durch schwere Leiden und Heimsuchungen zur Besinnung gebracht hätte, um es dann wieder in herrlichen Kämpfen und Siegen aus der Hand seiner Feinde zu retten[1].

Wir werden uns daher nicht wundern dürfen, wenn gerade diese Periode einen besonders lauten Widerhall in den Psalmen findet. Die Befreiung und der Auszug aus Ägypten werden besungen in Psalm 67, 7; 77, 12 42 ff.; 79, 9; 104, 25 ff.; 105, 7 f.; 113, 1 f.; 134, 8 f.; 135, 10 ff. Der Durchzug durch das Rote Meer wird gefeiert in Psalm 73, 13 f.; 76, 17 ff.; 77, 13; 105, 9 ff.; 113, 3; 135, 13 ff. Auf den Sinaibund wird angespielt: Psalm 49, 5; 67, 9; 73, 20. Die wunderbare Führung durch die Wüste schildert Psalm 67, 8 ff.; 73, 15; 77, 14 ff. 52 ff.; 94, 9 ff.; 104, 37 ff.; 105, 13 ff.; 113, 3 7 f.; 134, 10 ff.; 135, 16 ff. Von der Eroberung

[1] Vgl. das Buch der Richter, besonders die Siege Baraks (4, 1—24) und Gedeons (6, 33 bis 8, 21).

und dem Einzug in Kanaan berichten: Psalm 43, 2 ff.; 46, 4 f.; 67, 11 ff.; 104, 44 ff.; 134, 12; 135, 17 ff. Die Wirren und Verirrungen, aber auch die herrlichen Kämpfe und Siege der Richterzeit werden erwähnt in Psalm 67, 11 ff.; 77, 56 ff.; 82, 10 ff.; 105, 34 ff.

Die dritte Periode der israelitischen Geschichte ist die des theokratischen Königtums, von Saul bis zum Beginn der babylonischen Gefangenschaft, also etwa von 1030 bis 586. Die Wirren und die Unsicherheit der Richterzeit forderten notwendig eine sichere und feste Regierung und führten so zur Bildung des Königtums. Zu seiner Einführung bediente sich Gott des letzten und geistig bedeutendsten Richters, Samuels. Wie Israel selbst ein gotteigenes Volk war, so mußte es auch natürlich in erster Linie sein König sein: ein treuer Stellvertreter Gottes, der das Volk ganz im Sinne Gottes und auf den Wegen seiner Gebote und Absichten leitete. Im theokratischen Staat, dessen Politik sich nicht nach Königslaune und Völkerwille richten durfte, sondern der einzig seine Wohlfahrt von strengster Unterwürfigkeit unter Gottes Gesetz und unerschütterlichstem Gottvertrauen zu erwarten hatte, mußte und konnte nur ein «theokratischer» König herrschen[1]. Diesem Ideal entsprach der erste König Saul nicht. Darum wurde er verworfen und an seine Stelle David gesetzt[2]. Da gerade die Regierung Davids für die gesamte religiöse und politische Weiterentwicklung Israels von höchster Bedeutung ist, so soll sein Leben hier etwas ausführlicher behandelt werden.

---

[1] 1 Sam. 8, 19 ff.; 12, 13 ff.; 15, 22.
[2] 1 Sam. 13, 13 f.; 15, 1 ff.; 16, 1 ff.

David stammte aus Bethlehem und war der jüngste der acht Söhne Isais oder Jesses. So zeigt sich bei der Erhebung des ersten israelitischen Idealkönigs auf den Thron wiederum die freie Gnadenwahl Gottes. Als jugendlicher Hirte kam David an den Hof Sauls, um den unglücklichen König durch sein Spiel aufzuheitern. Bald darauf brach ein Krieg mit den Philistern aus, in dem David mit seiner Schleuder den lästernden Goliath zu Boden streckte[1]. Ob dieser Tat vom ganzen Volke mit Ruhm und Ehre überhäuft, erregt er dadurch den Neid und die Eifersucht Sauls. In der Hoffnung, ihn durch kühne Kriegstaten aus dem Wege räumen zu können, setzt ihn Saul zum Obersten über Tausend. Aber David besteht alle Gefahren tapfer und glücklich. Dadurch steigert sich Sauls Eifersucht und Haß gegen David aufs höchste. David ist genötigt, mehrere Jahre hindurch als Flüchtling in den abgelegenen Orten Judas, in den wilden Tälern und Schluchten der Wüste sowie zeitweilig auch bei benachbarten Völkerschaften sich aufzuhalten[2]. Zweimal zeigt er während dieser harten Verbannung in heroischer Weise seine friedliebende Gesinnung gegen Saul, den Gesalbten des Herrn[3]. Nachdem Saul im Kampfe gegen die Philister auf den Höhen Gelboes gefallen war, wurde David in Hebron zum zweiten Male feierlich zum König über Israel gesalbt und erlangte schließlich nach mehrjährigem Kampfe gegen die Anhänger des Hauses Saul die Herrschaft über ganz Israel[4].

---

[1] 1 Sam. 17, 1—54. [2] 1 Sam. Kap. 19—30.
[3] 1 Sam. 24, 5 ff.; 26, 5 ff.
[4] 2 Sam. Kap. 1—4.

Als König über Israel schuf sich David zunächst einen festen Mittelpunkt für seine Herrschaft durch Eroberung der Jebusiterstadt Jerusalem[1]. Zugleich machte er Jerusalem durch Übertragung der Bundeslade und des Bundeszeltes zum religiösen Mittelpunkt des Reiches[2]. David wollte dem Herrn auch einen Tempel bauen, doch wurde er davon durch den Propheten Nathan zurückgehalten. Dafür organisierte er aufs beste den gesamten Kult im heiligen Zelte[3]. Zum Lohne für alle seine Mühen und Arbeiten zum Wohle seines Volkes und für seinen Eifer im Dienste des Herrn erhielt David von Gott durch den Mund des Propheten Nathan die herrlichsten Verheißungen, Verheißungen, die in ihrem Vollsinn und in ihrer endgültigen Erfüllung nichts anderes in sich schließen als die ganze Fülle des messianischen Segens und des messianischen Heiles[4]. David demütigte auch die umliegenden Völker und brachte Israel in jeder Beziehung zu hoher Blüte. Da fiel er in die Sünde des Ehebruchs und brachte damit schwerstes Unglück über sich und sein Haus und das ganze Land[5]. Etwa ein Jahr lang in Unbußfertigkeit verharrend, ging er, durch die Strafpredigt des Propheten Nathan aufgeweckt, in sich und bereute seinen Fall. Er mußte aber schwere Buße für sein Vergehen leisten. Unglück folgte auf Unglück. Blutschande im eigenen Hause, von seinen eigenen Söhnen verraten und verfolgt, von seinen besten Freunden und Ratgebern verlassen, mußte David schließlich aus dem Lande flüchten. Aber alle Prüfungen trug er mit heroischer Geduld und Bußgesinnung, und diente so

[1] 2 Sam. 5, 6 ff. [3] 2 Sam. 6, 1 ff.
[3] 1 Chron. Kap. 23 bis 26, 19. [4] 2 Sam. 7, 1 ff.
[5] 2 Sam. 11, 1 ff.

auch im einmal selbstverschuldeten Unglück seinen Nachfolgern als Beispiel[1]. Zur Herrschaft wieder zurückgekehrt, starb David in hohem Alter in Frieden.

Die innerlich und äußerlich gefestigte Herrschaft Davids erlangte unter seinem Sohne Salomo die höchste Blüte und das größte Ansehen. Eines der wichtigsten Werke, die Salomo schuf, war die Erbauung des herrlichen Tempels. Doch gereichte gerade dieser König, der schönste, tapferste und weiseste seiner Zeit, dem Reiche zu großem Unsegen. Durch fremde, heidnische Weiber in unerhörte Ausschweifungen hineingezogen, zerstörte er nicht nur den innern Frieden und das Glück des Volkes, sondern bereitete auch die Trennung des Reiches vor, die dann im Jahre 932[2] erfolgte. Drei Stämme: Simeon, Juda, Benjamin, verblieben bei Roboam, dem Sohne Salomos; sie bildeten fortan das Reich Juda (932—586). Die übrigen Stämme schlugen sich zu Jeroboam und bildeten das Reich Israel (932—722)[3]. In Juda herrscht das Haus David weiter; auf ihm ruhen die Verheißungen der Väter, die Verheißungen Davids, die Gott dem Salomo wieder erneuert hatte. Im schismatischen Nordreich dagegen, das auch religiös sehr bald zerfiel, löste eine Dynastie die andere ab, bis das Reich schon 722 eine Beute der Assyrer wurde. Aber auch in Juda war der Bestand der Religion wie des Reiches verschiedene Male aufs höchste gefährdet. Schon unter Roboam, Salomos Sohn, zog König Sesak von

---

[1] 2 Sam. 12, 1 bis Kap. 20.

[2] Nach den neuesten Untersuchungen von F. X. Kugler S. J. (Von Moses bis Paulus, 1922) im Jahre 929; demnach wäre die folgende Chronologie entsprechend zu ändern.

[3] Vgl. 1 Kön. Kap. 1 bis 12, 24.

Ägypten gegen Jerusalem und plünderte Stadt und Tempel auf furchtbare Weise[1]. Wie zur Richterzeit, so hing auch jetzt Wohl und Weh des israelitischen Staates von der Stellung seiner Könige und des Volkes zum göttlichen Gesetz ab. David sollte hierin als Vorbild dienen, und nach diesem Maßstab werden alle Könige bemessen und beurteilt[2].

Am meisten zum Verderben gereichte in der Folgezeit der Religion und dem Reiche das Eingehen freundschaftlicher Bündnisse mit den gottlosen Königen des Nordreiches, vor allem aber mit den heidnischen Völkern der Syrer und Assyrer. Letzteres Unheil wurde besonders dadurch heraufbeschworen, daß der gottlose König Achaz, jeglichen Glauben und jedes Vertrauen auf den Gott Israels wegwerfend, ein förmliches Bündnis mit den Assyrern schloß. Als dann sein Nachfolger, der gottesfürchtige König Ezechias, auf den Rat des Propheten Isaias das Bündnis löste, zogen die Assyrer unter Sennacherib gegen Jerusalem, mußten aber, von einer furchtbaren Seuche heimgesucht, unverrichteter Dinge abziehen[3]. Auf den frommen König Ezechias folgten zwei gottlose Nachfolger: Manasse (693—639) und Amon (639—638), unter denen vollends jeder Gottesglaube schwand und der scheußliche Molochdienst, wie einst zu Achaz' Zeiten, zur Staatsreligion erhoben wurde[4]. Dadurch wurde das Maß der Sünden Judas voll. Das kommende Strafgericht konnte der persönlich fromme und reformierte Josias (638—605) nicht mehr aufhalten. Unter dem letzten König Sedezias eroberte Nabuchodonosor, König des neubabylonischen

[1] 1 Kön. 14, 25 ff.
[2] Vgl. 1 Kön. 3, 3; 11, 4; 14, 8; 15, 3 usw.
[3] 2 Kön. 18, 13 bis Kap. 19. [4] 2 Kön. 21, 1—26.

Reiches, Jerusalem, machte Stadt und Tempel dem Erdboden gleich und führte den größten Teil des Volkes nach Babylonien ab. Damit begann die schwere Buß- und Läuterungszeit des israelitischen Volkes in der babylonischen Gefangenschaft[1].

Wie in den Tagen der Richter, so zeigt sich auch während der Königszeit das Walten Gottes in der Geschichte Israels, vor allem Judas, unverkennbar. Auch jetzt wäre ohne seine besondere Vorsehung völliger Untergang das baldige Schicksal des Reiches gewesen. Als Werkzeuge seiner Vorsehung bediente sich Gott während dieser Periode vor allem der Propheten. Sie waren es, die, beinahe in beständigem Kampfe mit König und Priestern und den Massen des Volkes, die Religion Israels hüteten, die seine nationale und religiöse Stellung und Berufung allen Ansprüchen der großen und kleinen Nationen gegenüber verteidigten und betonten. Sie geißelten unermüdlich und rücksichtslos an hoch und nieder die Sünden und den Abfall von Jahwe und mahnten zur Buße und Rückkehr. Sie drangen von Anfang an auf die Vergeistigung des Gesetzesdienstes, vor allem der Opfer; sie wiesen in prophetischem Weitblick auf die Bedeutung hin, die Israel in seinem Messias für alle Völker hatte[2].

Daß auch die Königszeit in den Psalmen eine große Rolle spielt, leuchtet von selbst ein. Nur ist es gerade hier, wenn man von Leben und Geschick und vom Königtum Davids absieht, sehr schwer, in den Psalmen die einzelnen Spuren der Geschichte Israels zu verfolgen oder, besser gesagt, genau festzustellen.

---

[1] 2 Kön. 25, 1 ff.
[2] Vgl. hierzu die prophetische Literatur.

Das theokratische Königtum Israels mehr im allgemeinen haben zum Gegenstand die Psalmen 19 20 32, 16 f. 88. Psalm 17 und 109 stehen in besonderer Beziehung zum Königtum Davids.

Den ehemaligen Hirten von Bethlehem verraten die tief empfundenen Naturbetrachtungen und Schilderungen in Psalm 8 18a 103 sowie das liebliche Idyll von Psalm 22.

Die Auserwählung Davids zum König über Israel wird mit Nachdruck hervorgehoben in Psalm 77, 67 ff.; 88, 20 ff.

Gegenstand vieler Psalmen bildet sodann die Saulsche Verfolgung. Psalm 10 11 12 34 55 56 u. a. gehören wohl sicher hierher.

Herrliche Nachklänge seiner religiösen und kultischen Organisationstätigkeit haben wir in Psalm 14 23 und besonders 131, 2 ff.

Die Besiegung aller seiner Feinde und das ewige Königtum des davidischen Hauses schildern besonders Psalm 2 17 88, 20 ff.; 131, 11 ff.

Von Davids Sünde reden Psalm 31 und 50. Trauerklänge aus seiner harten, schweren Bußzeit hören wir in Psalm 3 4 31 37 38 40 41 42.

Die mannigfachen politischen und religiösen Wechselfälle der folgenden Königszeit bis zum Exil finden in vielen Psalmen ihren Widerhall. Doch ist es, wie schon oben bemerkt, gerade hier sehr schwer, die einzelnen Ereignisse dieser Periode in den Psalmen mit Sicherheit zu unterscheiden.

Die glückgesegnete Friedenszeit der salomonischen Regierung scheint der Dichter von Psalm 71 zum Vorbild seiner sonst vorwiegend messianischen Schilderung genommen zu haben.

An die traurigen Zeiten des Reiches unter Roboam erinnert wohl Psalm 88, 39 ff.

Die wunderbare Rettung Jerusalems in den drangvollen Tagen des Königs Ezechias feiern Psalm 45 und 47.

Das furchtbare Unglück, das unter Nabuchodonosor über Jerusalem hereinbrach, findet vielleicht Ausdruck in Psalm 73 und 79.

Herrliche prophetische Klänge im weiteren Sinne haben wir in Psalm 39 49 67 b 95 ff. 149.

Die letzte größere Periode in der Geschichte Israels umschließt die Zeit vom babylonischen Exil bis auf Christus. Die Prüfung und Läuterung des Volkes im babylonischen Exil hatte vielfache Früchte gezeitigt. Einmal kehrte das Volk dem Götzendienst, seiner alten Sünde, gründlich den Rücken. Im Elend erfuhr es an sich selbst die Nichtigkeit der Götzen, deren törichter Kult nach der Voraussagung der großen Propheten es nur ins Verderben geführt. Abgeschnitten von seinem religiösen Mittelpunkt und ohne jeden Gottesdienst und die gewohnten Opfer, hatte das Volk in seiner Verbannung nur noch das Gesetz. In dieses vertiefte es sich jetzt und lernte dadurch dessen verborgene Schätze kennen und lieben. Die «Freude am Gesetz» klingt von jetzt an durch alle Bücher der nachexilischen Literatur. Mit dem Beginn des Exils setzte auch die Zeit der eigentlichen jüdischen Diaspora unter fast allen Kulturvölkern des Altertums ein. Damit wurde die Kenntnis des allein wahren Gottes über die engen Grenzen Israels hinausgetragen und dem kommenden Christentum der Weg gebahnt.

Im Jahre 529 machte Cyrus dem neubabylonischen Reich ein Ende und erlaubte im folgenden Jahre den Juden die Heimkehr in ihr Land. In verschiedenen Gruppen kam der größere Teil des Volkes in die

alte Heimat zurück. So groß auch die Freude der Heimgekehrten war, so harrten ihrer in der Heimat doch noch viele und schwere Leiden. Das Land war von allen möglichen fremdländischen Elementen besetzt, die nicht nur dem religiösen wie politischen Wiederaufbau der jüdischen Gemeinde die größten Schwierigkeiten in den Weg legten, sondern auch, was noch schlimmer war, die nationale und religiöse Reinheit des Volkes schwer gefährdeten. In dieser Zeit traten besonders Esdras und Nehemias, sowie die beiden Propheten Aggäus und Zacharias als Führer und Tröster des Volkes auf. Stadt und Mauern von Jerusalem wurden wieder aufgebaut und 515 der neue Tempel eingeweiht. In der Folge kamen wieder glückliche und schöne Zeiten für das neuerstandene Volk[1].

Eine neue Gefahr drohte dem gesamten Judentum und vor allem wieder seiner Religion durch das Griechentum. Seitdem Alexander der Große (331 bis 323) den Persern die Weltherrschaft abgenommen hatte, ward dem immer mehr sich geltend machenden griechischen Geiste die Welt geöffnet. Nicht nur die jüdische Kolonie in Ägypten, sondern auch das Judentum in Palästina selbst kam mit diesem Geist in engste Berührung. Die Griechen waren zu jener Zeit nichts weniger als ein religiöses Volk. Kunst, mächtige äußere Kultur und Philosophie verbunden mit Weltsinn und zügelloser Lebenslust ersetzten ihm praktisch die Religion. Wie gefährlich diese Begegnung dem Judentum werden konnte, ist klar, und nur zu viele wichen

[1] Vgl. hierzu die betreffenden Bücher Esdras und Nehemias, Aggäus und Zacharias.

vom Herrn ab und huldigten den neuen Grundsätzen. Gab es schon immer einen gewissen Gegensatz zwischen arm und reich und — was nach der Schrift fast das gleiche bedeutet — zwischen Gerechten und Gottlosen, so bildete sich nun im Schoße des Judentums selbst eine förmliche Klasse der Frommen und eine Klasse der Gottlosen, die sich weltanschaulich in schroffster Weise gegenübertraten. Vorerst siegte zwar der alte Glaube. Als die Gefahr immer größer zu werden drohte, bediente sich Gott des Mittels der Verfolgung, um sein Volk vor einem neuen religiösen und moralischen Untergang zu bewahren. Im Jahre 198 wurden die Ptolemäer durch die Seleuziden in der Herrschaft über Palästina abgelöst. Während die Ptolemäer, die Nachfolger Alexanders des Großen in der Herrschaft über Ägypten, den Juden im allgemeinen nicht übel gesinnt waren, begannen die Seleuziden, Alexanders Nachfolger in Syrien, schon bald die Juden in Palästina auf das schwerste zu bedrängen und zu verfolgen. Schon unter dem zweiten Herrscher über Palästina, Seleukus IV. Philopator (187—175), hatte dessen Reichsbeamter Heliodor den Tempel Jahwes zu schänden und zu plündern versucht[1]. Der schlimmste Feind erstand den Juden im Nachfolger Seleukus' IV., Antiochus IV. Epiphanes (175—164), der die jüdische Religion mit allen Mitteln der Grausamkeit und List ausrotten wollte. In dieser Zeit der größten Not erweckte Gott seinem Volke und seiner Religion in dem Geschlechte der Makkabäer eine mächtige Schutzwehr. Judas Makkabäus, der erste und größte seines Geschlechtes, besiegte den Feind und

[1] Vgl. 2 Makk. Kap. 3.

reinigte 165 feierlich den Tempel von allen griechischen Greueln. Seine Nachfolger errangen dem jüdischen Staat sogar wieder die alte Freiheit und Unabhängigkeit[1]. Das religiöse Bewußtsein und die nationale Einheit erwachten wieder mächtig im Volke und der jüdische Gottesglaube feierte herrliche Triumphe.

An die Leiden des Exils erinnern im Psalter wohl Psalm 101, zu einem großen Teil Psalm 106, und sicher Psalm 136.

Die heilsamen Folgen und Früchte des Exils sehen wir in Psalm 1 18b 86 111 112 113b, besonders aber in Psalm 118 sowie auch in Gradualpsalmen wie Psalm 127.

Von der Freude und dem Glück der Heimgekehrten und von den neuen Leiden und Prüfungen berichten Psalm 84 125 128 145 146 147. Psalm 84 und 146 enthalten aber bereits wieder prophetische Zukunftsblicke in eine bessere Zeit, die schließlich keine andere ist als die messianische.

Mit den Kämpfen und Leiden der Makkabäerzeit dürfte vielleicht in Verbindung zu bringen sein Psalm 43 73(?) 78 und, wenn überhaupt einer, Psalm 82[2].

Theologie der Psalmen. Schließlich müssen wir noch ein Wort über die Theologie der Psalmen beifügen, nicht um den ganzen in ihnen verborgenen Schatz religiöser Wahrheiten zu heben, sondern mehr um die Hauptgedanken hervorzukehren, und vor allem, um auf einige eigenartige theologische Anschauungen aufmerksam zu machen, die jedem Psalmenbeter auffallen müssen.

[1] Vgl. das 1. u. 2. Buch der Makkabäer.
[2] Vgl. hierzu oben S. 9 f.

Der Gottesgedanke erstrahlt in den Psalmen in wunderbarem Lichte. Wo ist je, vielleicht die herrlichen, kraftvollen Schilderungen des Propheten Isaias ausgenommen, Gottes Größe, Macht und Majestät kräftiger und ergreifender geschildert worden als eben in den Psalmen? «Bevor die Berge ragten und gebildet ward die Erde samt dem Erdkreis, war er von Ewigkeit zu Ewigkeit» (Psalm 89, 2). «Sein sind die Himmel und sein die Erde; den Erdkreis, und was ihn erfüllt, hat er gemacht» (Psalm 88, 12; 94, 4). «Er hat nur ein Wort gesprochen, da wurde alles; er rief nur, und alles war da» (Psalm 148, 5). Und wie groß ist Gott nicht in der Natur, in seiner Schöpfung! Wenn er im Gewittersturm zum Gerichte über die Gipfel der Berge dahinfährt, dann wankt die Erde, in ihren Wurzelgründen erzitternd, und zerfließen die Himmel; dann schmelzen die Berge wie Wachs und flammen auf (Psalm 17, 8 ff.; 67, 9; 75, 5; 96, 5; 103, 32). Es schaut das Meer und flieht, der Jordan wendet sich zurück, die Berge hüpfen wie Widder, die Hügel wie Lämmer (Psalm 28, 5 f.; 113, 3 f.). Und wie wunderbar ist sein Walten in der Schöpfung! Er ist es, der alles mit seinem belebenden Odem erhält. Wendet er sich ab von den Geschöpfen, so werden sie verwirrt; nimmt er ihnen den Odem, den er ihnen geliehen, so sterben sie und werden wieder zu Staub (Psalm 103, 29). Er hat der Natur ihre bestimmten Gesetze gegeben, und in seiner Hand hält er den Lauf des Geschehens (Psalm 103, 5 ff.; 148, 6). In der Tat, «wie wunderbar, o Herr, sind deine Werke; in Weisheit schufst du alles, und deiner Schöpferkraft ist voll die Erde» (Psalm 103, 24).

Vor allem aber hat Gott im Anbeginn der Schöpfung den Wassern der Urflut gegenüber seine über-

legene Macht gezeigt, da jene die Erde wie ein Kleid umhüllten und jede geordnete Entwicklung im Chaos ihrer brausenden Wogen erstickten (Psalm 92, 3 f.). Da schalt er sie und sie flohen, und vor seinem Donnerdräuen bebten sie zurück (Psalm 103, 6 f.). Diese himmelanstürmenden Fluten werden dann zum Symbol aller feindlichen Mächte, die gegen Gottes Thron anrennen. Aber Gott hat seinen Sitz am höchsten Himmel aufgeschlagen, hoch über allen Wasserfluten (Psalm 103, 3; 113, 11), und er steht fest, unverrückbar in alle Ewigkeit (Psalm 28, 10; 44, 7; 92, 4; vgl. auch Psalm 73, 12 ff.). Von dort aus beherrscht er das All, und keine Macht der Welt vermag etwas wider ihn (Psalm 102, 19). Darum ist Gott auch auf seinem unverrückbaren Himmelsthron der sichere Hort aller Ordnung auf Erden, sowohl der sittlichen, moralischen (Psalm 10, 4 f.; 74, 4; 95, 10) wie der physischen (Psalm 148, 6). Seine Gesetze können wohl zum eigenen Schaden von den Menschen übertreten, aber nicht vereitelt werden.

Hieraus ergibt sich auch von selbst die Stellung Jahwes zu den Völkern. Seine unbeschränkte Herrschaft, die das All umspannt, erstreckt sich auch auf sie. Sie sind ebenso sein unveräußerliches Eigentum wie die leblose Schöpfung (Psalm 81, 8). Er kennt ihre Pläne, macht sie zunichte und vereitelt ihrer Fürsten Rat (Psalm 32, 16); er lacht über ihre Empörung gegen ihn, und ihr wahnwitziges Treiben sinkt vor seinen Blicken in nichts zusammen (Psalm 2, 4; 63, 6 ff.). Er ist der Völkerrichter schlechthin, der da richtet in Gerechtigkeit (Psalm 9, 8 f.; 95, 13), aber auch mit Macht (Psalm 45, 9 ff.; 64, 6 ff.; 74, 3 ff.; 75, 5 ff.). Er hält den Taumelbecher in Händen und

reicht ihn den Völkern zum Trinken dar; sein Inhalt ist betäubend, vernichtend (Psalm 74, 9; vgl. auch 10, 7). Eine besondere Art göttlichen Gerichtes, die nicht nur seine Macht, sondern noch mehr seine Weisheit offenbart, besteht darin, daß sich die Gottlosen oft in ihren eigenen Plänen und Ränken verfangen (Psalm 7, 16 f.; 9, 16 f.).

Das Gericht Gottes über die Völker ist entweder ein moralisches, indem Gott durch seine Offenbarung die Torheit und den Irrtum des Heidentums bloßlegt und beschämt, um so die Völker auf den Weg der Wahrheit zu führen (Psalm 95, 1 ff.; 97, 2 ff.). Oder es ist ein wirkliches Strafgericht zur Züchtigung ihrer Frevel, um ihren Widerstand gegen eine gottgewollte Sache zu brechen, um sie durch Heimsuchungen zur Kenntnis der Wahrheit zu führen (Psalm 45, 9 ff.; 47, 5 ff.; 74, 3 ff.; 75, 5 ff.). In ihrer Allgemeinbedeutung sind diese zeitlichen Strafgerichte aber nur ein Teil jenes letzten, endgültigen Weltgerichtes, das Jahwe am Ende der Zeiten in Verbindung mit dem Messias vollzieht (Psalm 2, 5 ff.; 109, 5 ff.). Eine genaue Scheidelinie zwischen den einzelnen Gerichtsphasen zu ziehen, ist ähnlich wie im Neuen Testament nicht möglich, und nicht selten gehen, wie in Psalm 74 75 95 96, zeitliches Gericht und Endgericht unvermittelt ineinander über.

Wie Gottes Macht, Herrlichkeit und Weisheit groß und unübertroffen im Weltall dastehen, so treten auch seine Allwissenheit und Allgegenwart in Psalm 138 in wunderbares Licht. Gerade dieser Psalm führt uns indes noch auf eine Eigenschaft Gottes, die auf den ersten Blick in den Psalmen nicht so klar erscheint: es ist Gottes Geistigkeit. Die Schilderungen Gottes in den Psalmen sind oft stark

anthropomorphistisch gehalten. Er hat «Hände», und sein «starker Arm» erlöst die Gefangenen (Psalm 9, 35; 78, 11). Sein «Auge» schaut auf die Gerechten und sein «Ohr» vernimmt ihr Flehen (Psalm 33, 16). «Er schaut vom Himmel nieder, um zu sehen, ob einer da, der noch nach ihm etwas frage» (Psalm 13, 2). Ja, er scheint mitunter sogar zu schlafen wie ein Weinberauschter (Psalm 77, 65) und dem Unrecht gegenüber müßig die Hände in den Busen zu stecken (Psalm 73, 11). Es wäre indes sehr verkehrt, wollte man den Psalmisten ob solcher Ausdrucksweise grobsinnliche Vorstellungen von Gott unterschieben. Hier handelt es sich allerdings um stark anthropomorphistische Schilderungen, aber es sind Schilderungen, die in Wirklichkeit jedes grobsinnlichen Inhaltes entbehren; es sind poetische Formen, die Geistiges, Übersinnliches in möglichst konkreter, anschaulicher Form darstellen wollen. Selbst wenn der alte Volksglaube manchmal anders gedacht hätte, in den Psalmen selbst erstrahlt der Gottesbegriff geläutert, rein und klar. Das gleiche gilt von gewissen Schilderungen, in denen Jahwe als «Feuer- oder Gewittergott» erscheinen könnte (Psalm 17, 9; 67, 8 f.; 76, 17 ff.; 96, 2 ff.), oder von «seinem Kampf mit der Urflut, dem Drachen» (Psalm 73, 13 f.; 92, 3 f.; 103, 6 f.). Auch das sind für unsre Psalmendichter poetische Formen, und weiter nichts; poetische Formen, die vielleicht überkommene mythologische Vorstellungen in pädagogisch feiner Weise verwerten und sie mit dem rechten Inhalt erfüllen. Aber niemand wird beweisen können, daß die Psalmendichter selbst in irrige mythologische Vorstellungen verstrickt seien[1].

[1] Vgl. oben S. 22 f.

Eine Trübung könnte der Gottesgedanke und Gottesbegriff in den Psalmen eher dadurch erleiden, daß er nicht selten einer allzu engherzigen jüdischen Betrachtungsweise unterworfen zu sein scheint. Diese könnte nicht schärfer zu Tage treten als durch die immer wiederkehrenden Ausdrücke: «Gott Israels», «Gott Jakobs», der auf «Sion thront», in «Jerusalem seinen Wohnsitz hat». Wohl ist er auch der Gott der Heiden, aber die erfahren scheinbar nur seinen Schrecken und seinen Zorn. Dem Israeliten dagegen ist Jahwe ein stets helfender Gott, zu dem er sich in jeder Not flüchten kann, mit dem er sich voll Glaubensstolz eins fühlt, dem er sich selbst noch als Sünder jederzeit flehend nahen darf. Aber für den armen Heiden bleibt von dieser göttlichen Huld scheinbar nichts übrig. Diese kleinliche, engherzige Vorstellung erscheint um so verletzender, als sich Israel dieser seiner Bevorzugung stolz bewußt war und sie bei jeder Gelegenheit in fast aufdringlicher Weise betonte.

Diese scheinbar sehr engherzige Betrachtungsweise ist zunächst religionsgeschichtlich zu erklären. Israel hat eben «seinen Gott», wie die andern Völker auch ihren Gott und ihre Götter hatten. Und Israel rühmt sich seines Gottes, wie die andern Völker sich ihres Gottes rühmen. Wie sich Moab seines Kamos oder Baal-Phegor (Psalm 105, 28), Ammon seines Milkom, die Philister ihres Dagon, der in Gaza thronte, oder des Baal-Zebub, der in Ekron wohnte, rühmten, so rühmt sich Israel in Jahwe (Psalm 19, 6 ff.). Der Gott ist jeweils der Besitzer des Landes und sein eigentlicher Beherrscher; der König ist nur sein Stellvertreter. Der Gott siegt im Kampfe seines Volkes mit andern Völkern, oder er unterliegt. Seines Volkes

Feinde sind seine Feinde, seines Volkes Sieg sein Sieg, seines Volkes Schmach seine Schmach. Das waren die landläufigen, völkischen Anschauungen der Zeit. Darum fleht Israel in nationaler Not, Jahwe möge doch helfen, damit nicht die andern Völker höhnen: «Wo ist nun ihr Gott?» (Psalm 78, 10; 113, 10); er möge helfen, um der «Ehre seines Namens willen», denn ihre Schmach fällt ja in den Augen der Heiden auf ihn selbst (Psalm 43, 26; 78, 9).

Wenn also Israel in so auffälliger Weise sich Jahwes rühmte, so huldigte es zunächst nur den allgemeinen Anschauungen der Zeit und tat, was die übrigen in ihrer Art auch taten. Es konnte dies aber um so mehr tun, als es im Besitze der Wahrheit war, während die übrigen Nationen sich ihrer eitlen «Nichtse» rühmten (Psalm 95, 5; 113, 12 ff.). Israel allein konnte in Wahrheit sagen: «Glückselig das Volk, dessen Gott Jahwe ist, das Volk, das er sich zum Erbe erkoren» (Psalm 32, 12).

Aber der sog. «Jahwestolz» Israels hatte noch einen viel tieferen, geschichtlichen Hintergrund, denn die Auserwählung und Bevorzugung Israels war nicht ein leerer Wahn, sondern eine Tatsache, die Gott durch unzählige Wunder und Hulderweise bestätigte. Mit Recht sagt der Dichter von Psalm 39, 6: «Wie viele Wunder hast du, Herr, mein Gott, getan in dem, was du für uns erdacht; wer könnte dir verglichen werden? Verkünden wollt' ich es, doch ist es ohne Zahl». Die Offenbarung an die Väter und die großen Hulderweise, die er ihnen zuteil werden ließ, die wunderbare Befreiung aus Ägypten, die Wohltaten auf der Wüstenwanderung, die Bundesschließung am Sinai, da Gott den Bund, den er einst mit Abraham, Isaak und Jakob ge-

schlossen, in feierlicher Weise mit dem ganzen Volke erneuerte, die Verleihung des Gelobten Landes, die Vernichtung der Feinde, die andern zahllosen geistigen und zeitlichen Gnaden und Wohltaten (vgl. bes. Psalm 22 64), das alles konnte und mußte für Israel Beweis genug sein, daß Jahwe ihm wie keinem andern Volke zugetan, daß es im eigentlichen Sinn das «auserwählte Volk Gottes» war. Jahwe war in der Tat der «gute Hirte» Israels, Israel «sein Volk», die «Schäflein seiner Weide» (Psalm 78, 13; 79, 2; 94, 7; 99, 3). Israel war sein «vielgeliebtes Erbe» (Psalm 46, 5) und in seinem guten Teil berufen, einmal beim Aufbau des messianischen Reiches den Eckstein zu bilden (Psalm 117, 22) und das messianische Heil, aber auch das messianische Gericht unter die Völker zu tragen (Psalm 95, 1 ff.; 97, 1 ff.; 149).

Aus dem Verhältnis Jahwes zu seinem Volk und dessen eigenartiger Stellung ergeben sich daher von selbst all die Vorrechte, deren Israel sich immer wieder rühmte. In erster Linie kommt hier in Betracht die sooft betonte Weltstellung des Sion[1]. Am Sinai hatte sich einst Gott seinem Volke geoffenbart und feierlich mit ihm den Bund der Väter erneuert. Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Sinai ging nun aber ganz auf den Sion über

---

[1] Der Name bezeichnet in vorisraelitischer Zeit die Jebusiterburg in Jerusalem. Nach ihrer Eroberung durch David ging der Name auf die Stadt und Feste Davids über. Später erscheint er dann wesentlich als Bezeichnung des Sitzes des legitimen Heiligtums und der theokratischen Herrschaft in Jerusalem. So trägt denn auch der Tempelberg den Namen Sion und schließlich ganz Jerusalem. Seit Josephus Flavius wird bis zur Stunde der Südwesthügel Jerusalems als Sion bezeichnet.

(vgl. Psalm 47, 3 ff.; 67, 16 ff.; 77, 68 f.). Der Sion ist jetzt der «heilige Berg» Gottes (Psalm 67, 16 f.; 75, 3). Dort setzt sich die große Offenbarung vom Sinai fort, dort wirkt Gott im Messias das Heil der ganzen Welt (Psalm 2, 6; 73, 12; 86). Von Sion aus erstreckt sich seine Herrschaft über alle Welt (Psalm 98, 2; 109, 2), dort empfängt er die Huldigung der Völker (Psalm 67, 30; 101, 22 f.). Von Sion aus erstrahlt auch sein Gericht über Israel selbst wie über die Völker (Psalm 47, 12; 49, 2; 75, 3 ff.).

Aus dieser Bevorzugung und Stellung ergibt sich für Israel auch das «Non praevalebunt» allen Feinden gegenüber, «sie werden es nicht überwältigen». Der Sion ist ja eigentlich nur der sichtbare Herrschersitz Jahwes auf Erden (vgl. Psalm 46, 5; 59, 9). Mag diese seine Herrschaft, sein sichtbarer Thron auf Erden, vorübergehend auch durch die Schuld seiner Hüter gefährdet erscheinen, sein Thron im Himmel steht fest und unverrückbar; und darum kann auch sein Reich auf Erden nicht untergehen (Psalm 128). Daher denn auch die Sorge und Liebe Jahwes für das Königshaus David, in dessen Schoß sich schließlich alle Pläne Jahwes mit seinem Volke verwirklichen sollten (Psalm 17, 51; 88, 5 20 ff.).

Aus dieser Stellung und Bevorzugung Israels erklärt sich auch, abgesehen von den oben angeführten allgemein religionsgeschichtlichen Erwägungen, das «Rühmen Israels in Jahwe», oder in «Jahwes Namen». Der Name «Jahwe» bedeutete eben für Israel alles, er bedeutete ihm Jahwes Wesen, Jahwes Größe und Majestät (Psalm 5, 12; 8, 2; 47, 11; 110, 9 u. a.). Er war ihm Sicherung seines Bestandes, Unterpfand der Treue in Erfüllung aller Verheißungen (Psalm 19, 2; 22, 3; 30, 4; 43,

6 u. a.). Er bürgte dafür, daß Gott in seiner Gerechtigkeit stets eintreten werde für das Recht des Volkes und jedes einzelnen aus ihm (Psalm 7, 18; 9, 3; 53, 3). Jahwes Name war ihm ein Unterpfand, daß Gott auch seine unbegrenzte Barmherzigkeit und Nachsicht nie ganz entziehen werde (Psalm 78, 8; 102, 11 ff.; 106, 8 15 ff.). Daß nun gerade Israel von Gott unter den Nationen auserwählt und so hoch begnadigt wurde, ist Sache der freien Gnadenwahl Gottes. Hier gilt das Wort der Schrift: «Ich will gnädig sein, wem ich will, und will mich erbarmen, wessen ich mich erbarmen will.» [1] Ist indes Jahwe in erster Linie Israels Gott und kommt das Heil einzig aus Israel, so sind die Heiden, ganz ähnlich wie in den prophetischen Reden so auch in den Psalmen, gleichwohl von Gott und dem messianischen Heile nicht ausgeschlossen. Wenn der Dichter von Psalm 117 in Vers 22 von Israel rühmt, daß es im Zukunftsbau der Völker den Eckstein bilde, so kann sich das nur auf das messianische Gottesreich beziehen, in das auch die Heiden aufgenommen werden. Und wenn es der heiße Wunsch eines jeden frommen Israeliten ist, daß der Name Jahwes von allen Völkern gepriesen werde (Psalm 65, 2; 112, 2; 116), daß alle Jahwe fürchten und in Ehrfurcht ihm nahen möchten (Psalm 78, 6; 82, 17; 101, 16), so setzt das schließlich den gleichen Glauben und die gleiche Religion voraus, mit andern Worten, das Teilhaben am messianischen Heil. Freilich kommt diese Anteilnahme der Heiden an den Gütern des Herrn vom Standpunkte Israels aus nicht selten einem großen Triumphe Jahwes über seine und Israels Feinde gleich. Aber in die-

[1] 2 Mos. 33, 19.

sem Triumphe beruht der Heiden Rettung und Heil (vgl. Psalm 46 67 86 95 ff. 144).

So hatten die Ausdrücke «Sion», «Gott Israels», «Gott Jakobs» eine vollkommene Berechtigung und einen vollen Klang im Munde eines jeden wahren Israeliten. Sie haben aber diesen Klang heute noch im Munde eines jeden Christen; denn in der christlichen Kirche sind in letzter Linie alle jene an die Väter ergangenen Verheißungen nach ihrem vollen Sinn in Erfüllung gegangen. Die Kirche Christi ist in Wahrheit die «vielgeliebte Gründung Gottes auf heiligem Berge» und der christliche Erdkreis «das auserwählte Erbe Jahwes». Die Christen sind die wahren «Söhne Jakobs» und der «gottgesegnete Same Abrahams», und es ist gut, wenn uns diese Ausdrücke hie und da an die Urstätte unsrer geistigen Wiedergeburt zurückführen.

Der innerste und tiefste Grund für Israels Auserwählung und Sonderstellung ist der Messias, der aus dem Schoße dieses Volkes hervorgehen sollte. Er ist der wahre «Gesalbte des Herrn», den Gott mehr als alle seine Vorgänger auf dem Throne Davids mit Huld und Gnade, mit Herrlichkeit und Macht erfüllt hat (Psalm 44, 8). Wie in den Propheten, so wird auch in den Psalmen das Bild des Messias in den Hauptlinien Zug für Zug gezeichnet. Psalm 2 enthält die feierliche Einsetzung des Messiaskönigs durch Gott selbst in sein Amt und seine Rechte. Diese Einsetzung durch Jahwe bewirkt, daß keine Macht der Welt etwas wider ihn und sein Werk vermag. Psalm 15 schildert die vollkommene Hingabe des Messias an Jahwe und die Verwirklichung seiner Zukunftshoffnungen in und durch Jahwe. Psalm 21 zeigt die Lösung seiner Aufgabe im Leiden. Er zeichnet

das erschütternde Leidensbild des Messias, weist aber auch auf die herrlichen Leidensfrüchte hin. Unter diesen ist die köstlichste des Messiaskönigs Vermählung mit der Kirche, die in Psalm 44 geschildert wird. Psalm 71 verkündet uns in begeisterten Worten des Messiaskönigs gerechte, mit glückbringendem Frieden gesegnete Weltherrschaft. In Psalm 109 endlich strahlen uns die beiden Hauptedelsteine in der Krone des Messias, sein glorreich triumphierendes Königtum und sein ewiges Priestertum, in kraftvoll leuchtenden Farben entgegen.

In allen diesen Psalmen werden dem «Gesalbten des Herrn» von Gott Vollmachten und Gewalten übergeben, werden ihm Auszeichnungen zuteil und Taten zugeschrieben, die, wenn es sich in ihnen nicht wirklich um den Messias handelte, auch hyperbolisch genommen, immer noch lächerlich genug wären, und gegen deren Verwirklichung in irgend einem andern Sproß des davidischen Hauses die Geschichte selbst am meisten protestiert. Vor allem aber zeugt die Auffassung des Neuen Testamentes für die absolute Messianität dieser Psalmen. Die Erklärung der messianischen Psalmen hat in der Tat ihre großen Schwierigkeiten nur dann, wenn man an ihrem messianischen Charakter vorbeizukommen sucht. Rationalistische Erklärungen können diese Wunderstücke der religiösen Dichtung Israels nur in allgemeine religionsgeschichtliche Ideen auflösen. Da darf man dann allerdings die Worte nicht «pressen», oder man muß die volle Wahrheit hinwegdeuteln; man muß z. B. die göttliche Sohnschaft des Messias, wie sie in Psalm 2 ausgesprochen ist, zu einer bloßen Adoption herabdrücken, wie sie schließlich jedem andern Menschenkind zuteil werden kann.

Wie bei den Propheten, so muß man auch in den Psalmen verschiedene Stadien der messianischen Zeit unterscheiden: Das Stadium der Verheißung, der Erwartung und Vorbereitung in den messianisch-prophetischen Stücken (Psalm 17, 51; 88, 20 ff.; 131, 11 ff.). Die Zeit seines Erscheinens, Lebens und Leidens (vgl. besonders Psalm 15 und 21). Das Stadium der allmählichen Ausbreitung seines Reiches unter den Völkern (vgl. besonders Psalm 2 und 71) und endlich das der Vollendung und des endgültigen Triumphes (Psalm 109). Wie aber die Propheten, so durcheilen auch die Psalmisten in ihrem Schauen Zeiten und Räume, und auch hier gehen die einzelnen Stadien oft unvermittelt ineinander über.

Unter den unmittelbar messianischen Psalmen gibt es Gesänge, bei denen von vornherein jede andere rein geschichtliche Erklärung ausgeschlossen ist (Psalm 2 oder 109). Andere Gesänge unter ihnen ließen sich dagegen, wenigstens teilweise, zunächst auch als rein menschliche Lieder denken. So kommen in Psalm 15 z. B. Gesinnungen zum Ausdruck, wie sie schließlich jedem Priester und Leviten eigen sein könnten und müßten. Ebenso enthält Psalm 21 Schilderungen von Verfolgungen und Gemütsbewegungen, wie sie im großen und ganzen auch sonst Schwergeprüfte und Schmerzgebeugte erfahren können. Aber dabei erreicht dann der Psalm jedesmal eine Höhe, auf welcher der Sänger, prophetisch entrückt, unmittelbar das letzte Ziel seines Singens und Dichtens schaut, und das ist der Messias. Dementsprechend hat die Überlieferung und die kirchliche Erklärung recht, wenn sie diese Psalmen schlechthin als messianisch auffaßt. Bei den unmittelbar messianischen Psalmen ist daher auch die Frage nach einem geschichtlichen Hintergrund

ziemlich überflüssig. Anders verhält es sich mit den mittelbar oder vorbildlich messianischen Psalmen. Hier ist die geschichtliche Erklärung des Wortsinnes, im allgemeinen wenigstens, nicht nur gestattet, sondern sogar förderlich. Das Ziel, der Vollsinn ist aber auch hier schließlich der Messias.

Müssen wir nun auch bei der Erklärung der messianischen Psalmen, sei es mittelbar oder unmittelbar, emporsteigen bis zu der erhabenen Gestalt des Messias, so hindert uns anderseits doch nichts, von seinem göttlichen Lichte bestrahlt, wie einst Moses von dem heiligen Berge, wieder zu den Niederungen dieser Erde zurückzukehren. Der Messias war ja auch schon im Alten Testament in gewissem Sinne das Haupt seiner Kirche, seiner Glieder. Was darum in ethischem Sinne von ihm gesagt ist, gilt mutatis mutandis auch von den Gliedern (vgl. Psalm 15), und an dem, was im prophetisch-eschatologischen Sinn von seiner Herrschaft, seinen Kämpfen und Siegen, von seinem Endtriumph in den Psalmen gesagt ist, nehmen auch seine Getreuen, seine Glieder teil (vgl. besonders Psalm 88, 36 ff.; 109, 3 ff.).

Im allgemeinen beschäftigen sich die Psalmen wie die Propheten viel mit dem Messias und der messianischen Zeit. An sich war diese messianische Erwartung kein ausschließliches Sondergut Israels, wie die vergleichende Religionsgeschichte dargetan hat. Daher ist es auch nicht zu verwundern, wenn ihre Sehnsuchtsprache sich in manchen Ausdrücken und Wendungen mit derjenigen anderer Völker berührt. Aber wie in seiner ganzen religiösen Stellung, so steht Israel auch in seiner Messiaserwartung einzigartig da, weil es eben für diese letztere die Wahrheit besaß und sich auf übernatür-

liche Offenbarung durch den Mund seiner Propheten stützen konnte. Daß dabei, wie bei den Propheten, die erhabene Gestalt des Messias in verschiedenen Erscheinungsformen auftritt: bald als demütiger Diener Jahwes, bald als weltbeherrschender König und Triumphator; jetzt in tiefstes Leid versenkt, dann wieder in ewigem Glück, kann natürlich in keinem Fall als sich widersprechend ausgelegt werden. Hier handelt es sich um die verschiedenen Stadien der Messiasoffenbarung, die sich geschichtlich der religiösen Erziehung des Volkes, aber auch seiner jeweiligen nationalen Lage anpaßte. In Zeiten der Not sollte Israel durch die herrliche, siegreiche Gestalt des kommenden Messias aufgerichtet werden; anderseits mußte seine Messiasvorstellung doch auch wieder der Wirklichkeit entsprechend gebildet und vergeistigt werden. Beides sehen wir in den messianischen Psalmen verwirklicht.

Welch hohe, erhabene Gottesvorstellung der Psalter in sich birgt, haben wir oben gesehen. Um so lehrreicher ist es daher, das Verhältnis Gottes zum Menschen nach den Anschauungen des Psalters noch etwas ins Auge zu fassen. Gott ist natürlich in sich viel zu groß, als daß man es überhaupt wagen dürfte, einen Vergleich zwischen ihm und den Geschöpfen anzustellen (Psalm 70, 19; 82, 2; 88, 9). Der Dichter von Psalm 8 vergleicht daher den Menschen zunächst mit denjenigen Werken Gottes, die am meisten dessen Größe und Herrlichkeit widerspiegeln, mit dem gestirnten Himmel. Da zeigt es sich nun sofort, wie klein äußerlich genommen der Mensch ist. «Schau ich die Himmel an, die Werke deiner Finger; betrachte ich Mond und Sterne, deine Schöpfung: was ist da

noch der Mensch, daß seiner du gedenkst, was so ein Adamskind, daß gnädig du es heimsuchst?» Und doch sind auch die Himmel nur vergängliche Gebilde seiner Allmacht. «Vergehen werden sie — doch du bleibst ewig» (Psalm 101, 27). Noch mehr als ein Vergleich des Menschen selbst mit den größten Werken Gottes, zeigen seine Hinfälligkeit und Kurzlebigkeit den gewaltigen Abstand zwischen Gott und ihm. «Ja, was ist der Mensch, daß du dein Augenmerk ihm schenkst, o Herr, was so ein Menschenkind, daß du sein achtest? Nur wie ein flüchtiger Hauch ist er, hinschwinden seine Tage wie ein Schatten» (Psalm 143, 3 f.). «Nur eine Spanne lang hat Gott bemessen seine Tage, sein ganzes Sein ist wie ein Nichts vor ihm; wie ein Schattenbild huscht er vorbei» (Psalm 38, 6 f.).

So groß nun aber auch der Abstand zwischen Gott und dem Menschen sein mag, so ist Gottes Huld und Herablassung zu ihm nicht minder groß. «Denn wie der Himmel von der Erde weit, ragt mächtig sein Erbarmen über alle, die ihn fürchten» (Psalm 102, 11). «Ja, barmherzig ist der Herr und gnädig; geduldig und gar vielerbarmend. Der Herr ist milde gegen alle, und huldvoll gegen alle seine Werke» (Psalm 144, 8 f.), und selbst das Tier genießt von seiner Güte (Psalm 35, 7). Und welche Nachsicht und Langmut hat nicht der Herr mit dem einzelnen sowohl wie mit dem ganzen Volke (Psalm 29 77 105). Der tiefste Grund dieser Herablassung und Huld Gottes dem Menschen gegenüber ist dessen Gottebenbildlichkeit, in der er den Menschen himmelhoch über alle andern Geschöpfe erhoben und ihn in seiner Huld und Gnade so nahe wie nur möglich an sich gezogen hat (Psalm 8, 6 ff.).

Wie äußert sich nun nach den Anschauungen des Psalters das Verhältnis des Menschen zu Gott im wirklichen Leben? Vor allem einmal in Demut und in demütiger Unterwürfigkeit unter Gott. Es ist unleugbar, daß dem Psalter ein Zug tiefer Demut eigen ist, auch wenn er die Tugend selbst vielleicht nicht mit Namen nennt. Sie äußert sich einmal in den begeisterten Lobpsalmen und Jahwehymnen, die Gott als den höchsten Herrn des Himmels anerkennen und preisen. Dann auch in den vielen herrlichen Psalmen und Psalmstellen, die dankbar Gott den Spender aller Gaben nennen. Diese Demut äußert sich besonders in den Bußpsalmen und in dem bereiten Sichergeben in Gottes Fügungen und Schickungen. In Lebenslagen, da der Hochmut verzagen muß, spricht der Psalmist, selbst wenn es auch zunächst in seinem Innern kocht, wenn er schwer ringen muß: «Ich schweige, tu den Mund nicht auf, denn du hast es getan» (Psalm 38, 10). Auch unsre Psalmendichter wissen, daß Gott den Stolzen widersteht, den Demütigen aber nahe ist[1] (Psalm 137, 6). Sie kennen verschiedene Beispiele von Stolzen, die sich ausgebreitet wie die Zeder am Libanon, und im Augenblick waren sie verschwunden (Psalm 36, 35 f.; 51, 7 ff.). Darum warnen sie die Stolzen insgesamt: «Tragt euer Horn nicht gar so hoch; erhebt nicht euer Horn bis in den Himmel und lästert nicht vermessen wider Gott» (Psalm 74, 5 f.). In naiver Weise erzählt der Dichter des Psalms 29, wie es ihm ergangen, da er sich einmal stolz erhoben (29, 7 ff.). Welch seliges Gefühl und Bewußtsein dagegen, solang er sich still und demütig, wie

[1] 1 Petri 5, 5.

ein Kind an der Mutter Brust, seinem Gott hingibt (Psalm 130). Diese demütige Gesinnung kommt dann auch im Opfer zum Ausdruck, in seiner vielfachen Bedeutung als Opfer der Anbetung, der Gottverherrlichung sowie als Dank-, Bitt- und Sühnopfer; lauter liturgische Handlungen, die im tiefsten Grunde immer die Abhängigkeit des Menschen von Gott voraussetzen und betonen.

Sodann kennzeichnet den Psalter ein wunderbares, aus tiefstem Glauben entspringendes Gottvertrauen. Zu diesem Gottvertrauen wurde Israel allerdings schon durch seine ganze Geschichte erzogen, wie Psalm 76 und 128 so schön dartun. Wie hätte sich sonst das kleine Völklein inmitten einer religiös und politisch überstarken heidnischen Umgebung auf die Dauer halten können, wenn nicht Gott immer mit ihm gewesen wäre? (Psalm 123, 1 ff.; 128, 1 ff.) Und hat sich auch Israel nicht selten all der Liebe und der unzähligen Wohltaten Gottes recht unwürdig gezeigt, so hat es im Verlauf der Geschichte doch auch wieder Großes für Gott geleistet und gelitten (Psalm 43, 18 ff.; 65, 10 ff.). Darum würde ihm auch sein Heiland in letzter Stunde noch alles verziehen haben, wenn es wenigstens an jenem Tage noch erkannt hätte, was ihm zum Heile diente[1]. Es würde hier zu weit führen, dieses aus den Psalmen leuchtende Gottvertrauen, sowohl des einzelnen wie des ganzen Volkes, in all den verschiedenen Nöten der Seele und des Leibes, in allen Lagen und Gefahren zu schildern. Es soll daher nur wiederum auf einige besondere Arten dieses Gottvertrauens hingewiesen werden.

---

[1] Luk. 19, 42.

Im Psalter offenbart sich vor allem ein unbedingter Vorsehungsglaube, d. h. der Glaube an eine gerechte und weise Weltregierung Gottes, und daraus ergibt sich in allen Wechselfällen des Lebens eine vertrauensvolle Zuversicht und ein demütiges, hoffendes Harren auf einen gottgewollten Ausgang, besonders dann, wenn Gottes Wege dem Menschen nicht so einleuchtend erscheinen. Dies gilt von Israel im allgemeinen (vgl. Psalm 45 59 65 76 82) und gilt vom einzelnen im besondern. Der fromme Israelit weiß: «In deiner Hand liegt mein Geschick» (Psalm 30, 16; vgl. auch Psalm 24, 18 ff. und besonders Psalm 90). Er ermahnt alle: «Wirf deine Sorgen auf den Herrn, so wird er dich erhalten» (Psalm 54, 23). Der Dichter von Psalm 72 rügt sich, nachdem er einen Augenblick im Glauben an Gottes Gerechtigkeit geschwankt: «Fürwahr, als sich mein Herz verbitterte und meine Nieren sich erregten: da war ich nur ein einsichtsloses Nichts, und wie ein unvernünftig Tier vor dir. Ich bin ja stets bei dir; du hältst mich bei der Rechten und leitest mich nach deinem Rat und nimmst mich auf in Ehren» (Psalm 72, 21 ff.).

Vor allem aber zeigt sich dieses starke Gottvertrauen in Leiden und Widerwärtigkeiten (Psalm 41, 6 12; 42, 5). Mag es auch Stunden der Prüfung und des Kampfes geben, «in Gott ist (schließlich) still ergeben meine Seele, von ihm allein kommt Hilfe; er bleibt mein Gott und mein Erretter» (Psalm 61, 2 ff.; 37, 14 ff.). Gerade im Leiden und in der Gefahr hat das Gottvertrauen des Psalters manchmal etwas von jenem Felsenvertrauen, das der Heiland im Neuen Testament von den Seinigen wünschte (vgl. Psalm 22, 4; 26, 2 f.; 45, 3 f.), von jenem Felsenvertrauen, das von vornherein der Er-

hörung und der Hilfe sicher ist (Psalm 6, 9 ff.; 9, 37 f.; 19, 7 ff. u. a.).

Ein weiterer Zug, der uns das Verhältnis des Menschen zu Gott im Psalter näher bringt, ist die Betonung einer wahren, innerlichen Gottesverehrung. Von heiliger Ehrfurcht erfüllt, soll der Mensch sich seinem Gotte nahen (Psalm 5, 8), und die Priester sollen sich in Gerechtigkeit und Heiligkeit kleiden, ehe sie ihren Dienst vor Jahwe antreten (Psalm 131, 9). Von den Gütern des Hauses Gottes wird in Wirklichkeit nur derjenige erfüllt, der mit reinem Herzen Jahwe naht und seinen heiligen Feiern beiwohnt (Psalm 14, 1 ff.; 23, 3 ff.; 35, 8 ff.). Diese Innerlichkeit der Gottesverehrung kommt nirgends besser zum Ausdruck als in der Opfergesinnung, die Gott bei den ihm darzubringenden Opfern verlangt. Wie wir schon gehört, konnte gerade hier der Kult zu starker Äußerlichkeit und Versinnlichung führen. Aber wie scharf donnern die Psalmisten gegen die Massenopfer ohne Geist, als ob es mit den Strömen Blutes und den Fleischhäufen schon getan wäre, als ob Gott damit schon die schuldige Verehrung und Anbetung geleistet wäre! (Psalm 49, 7 ff.). Wie ereifern sie sich gegen die Heuchelei der vielen Opfer, wenn ihnen nicht ein sittlicher Lebenswandel entspricht (Psalm 49, 16 ff.), gegen Opfer ohne Gottvertrauen in der Not (Psalm 49, 15; 68, 30 ff.) und ohne innere Unterwerfung und Zerknirschung des Herzens (Psalm 39, 7 ff.; 50, 18 f.). Die Psalmisten verwerfen die Opfer nicht, ebensowenig wie die Propheten; aber sie wollen «rechte Opfer» (Psalm 4, 6), Opfer und entsprechende Opfergesinnung. Das Opfer schließt in seinem Wesen von seinen Uranfängen an eine geistige Vereinigung

des Opfernden mit der Gottheit in sich, sei es, daß diese Vereinigung erst zustande kommen soll wie bei der Bundesschließung am Sinai, oder daß sie wieder hergestellt oder vermehrt werden soll wie beim Sühneopfer oder den übrigen Opferarten. Aber auf jeden Fall verlangt diese Vereinigung Innerlichkeit der Opfergesinnung. Nach außen erhält diese Vereinigung Ausdruck im Opfermahl, der vertrauten Gastfreundschaft und Tischgenossenschaft mit Gott (Psalm 21, 27; 22, 5).

Wie die Psalmen Tiefe und Innerlichkeit des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott betonen, so verlangen sie auch vom Sünder aufrichtige Bußgesinnung und innere Rückkehr zu Gott, nicht etwa bloß eine äußerliche, levitische Erneuerung. Dies beweist zur Genüge der Geist, der durch die sog. Bußpsalmen weht. Wohl spielt mitunter noch das unvollkommene Motiv der Strafe eine große Rolle (z. B. in Psalm 6; 31, 9 f.; 38, 11 f.); aber auf der andern Seite zeigt sich gerade wieder in den Bußpsalmen eine tiefe, theologische Auffassung von Sünde und Buße. Jede Sünde ist schließlich Sünde, weil sie im tiefsten Grunde immer gegen Gott gerichtet ist (Psalm 50, 6). Die Sünde hat eine sündhafte Wurzel im Menschen, darum ist der reumütige Sünder aber auch Gottes Nachsicht und Barmherzigkeit besonders empfohlen (Psalm 50, 7). Der einzig mögliche Weg zu Gott zurück ist Gottes Gnade und vonseiten des Menschen Anerkennung seiner Sündhaftigkeit und demütiges Bekenntnis (Psalm 31, 1 f.; 38, 8 ff.; 50, 3 ff.; 64, 4; 129). So vollzieht sich wieder die Erneuerung des Innern im «rechten Geiste» (Psalm 50, 12). Die größte Torheit aber ist und bleibt, sein Sündenelend zu verschweigen (Psalm 31, 3 ff.). So wachsen gerade

die Bußpsalmen aus einem starken Gottesglauben heraus und erheben sich zu einer Gebetshöhe, die den büßenden Sünder Gott näher bringt als je vorher.

Damit kommen wir noch auf eine letzte Seite des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch im Psalter zu sprechen, die nicht übersehen werden darf, die Mystik. Mystik ist übernatürliches Leben in Gott durch möglichst vollkommene Vereinigung mit ihm. An sich ist Mystik als Sache der Gnade und eigenen innersten Erlebens unkontrollierbar für jeden andern. Wir können mystisches Leben nur aus gewissen Erscheinungen und Äußerungen erschließen, die nicht in jedem Fall untrüglich sind. In den Psalmen spricht aber im Grunde einer zu uns, der das mystische Leben in der Seele selbst ist, der Heilige Geist, und so können wir seinen Äußerungen durch den Mund des Psalmisten schon Glauben schenken.

Daß die Psalmen überhaupt im allgemeinen von einem hohen Gebetsgeist beseelt sind, kann niemand leugnen, der überhaupt Sinn und Verständnis für Gebetsleben hat. Aber nicht selten steigt das Gebet in den Psalmen zu einer Höhe an, die nur mehr von den Höhen der Mystik aus erklärt werden kann. J. Zahn findet daher im Psalter nicht mit Unrecht ein Kompendium mystischen Gebetslebens für jeden, der es versteht, diese Gebete ganz zu denen des eigenen Herzens zu machen[1]. Mystik ist Verinnerlichung bis zur Gottvereinigung, ein völliges Sichlosschälen von der Welt, vom Besitz, von Lust und Verlangen. Gott allein ist der Seele

[1] J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik (Paderborn)[2] S. 191.

«summum bonum», das höchste und einzige Gut. Wie wunderbar kommt diese Seelenverfassung nicht in Psalm 72, 25ff. zum Ausdruck! «Was hab ich auch im Himmel und was auf Erden außer dir? Du bist mein Herzensgott, mein Anteil du auf ewig.» Die gleichen Gesinnungen finden wir in Psalm 15. In Gott allein findet daher die begnadigte Seele vollkommenes Genügen. Er ist ihr Hirte, der sie weidet auf fetter Au und zum Born der Labe führt; der sie sättigt an seinem Tisch und berauscht mit seinem Kelch (Psalm 22). Dort wird sie satt von der Fülle seines Hauses und trunken vom Strome seiner Wonnen; dort schaut sie in seinem Licht das Licht (Psalm 35, 9f.; 62, 6). Dort, bei ihrem Gott, findet sie in aller Gefahr selige Sicherheit, auch wenn sie wandelt mitten in Todesschatten (Psalm 22, 4; 26, 3). Dort, in Gott, findet sie ihre selige Ruhe, ist wie das Kind wunschlos, geborgen an der Mutter Brust (Psalm 130; 114, 7). Diese innige Gottvereinigung ist der innere Grund ihrer vollkommenen Willensvereinigung, ja Willensgleichheit mit Gott in allen Lagen: «Still in Gott!» ist ihre Losung. Dieser Gott ist aber auch der Grund ihres furchtbaren Schmerzes, wenn er sie zur Prüfung scheinbar verläßt (Psalm 21, 2ff.), wenn sie scheinbar getrennt von ihm leben muß (Psalm 41, 2ff.; 62, 2ff.). Aus einem solchen Leben mit Gott ergibt sich dann auch das folgerichtig durchgeführte, theozentrische Handeln und Denken und Fühlen der Seele mit Gott in allen Verhältnissen (Psalm 15, 7f.; 62, 5ff.). Nur aus einem tiefinnerlichen, mystischen Leben und Fühlen heraus ist auch das in den Psalmen so oft wiederkehrende, fast ekstatische Ausbrechen in begeisterten Lobpreis Gottes zu erklären, oder die Aufforderung

an Himmel und Erde und alles, was sie enthalten, zum vielstimmigen, begeisterten Lobe Gottes (vgl. besonders Psalm 148 150).

An all diesen Stellen, die reichlich vermehrt werden könnten, offenbart sich, wie gesagt, eine Gebetsstufe, die das gewöhnliche Maß übersteigt und untrügliche Zeichen wahrer mystischer Erhebung an sich trägt. Das Hohelied der Mystik selbst aber haben wir im Psalter in Psalm 44 vor uns.

Wie die Theologie des Psalters, so ist auch seine Moral im allgemeinen von hohen sittlichen Gedanken und Idealen getragen. Wer in allem so handelt, wie er in den Psalmen betet — von gewissen Unvollkommenheiten, auf die wir gleich zu sprechen kommen, abgesehen —, ist heilig und braucht weder das Urteil der Menschen noch das seines Richters zu fürchten.

Wir haben soeben von dem hohen mystischen Schwung gehört, zu dem die Psalmen sich mitunter erheben, vom Eingehen der Seele in ihre Ruhe, die keine andere als Gott selber ist. Wer nun aber den Weg, der zu dieser Ruhe und Gottvereinigung führt, gehen will, dem ist er in den Psalmen klar gezeichnet. «Ist einer unter euch, der sich nach ‚Leben' sehnt, ... so laß er ab vom Bösen und tu das Gute» (Psalm 33, 13 ff.). Und in Psalm 14 und 23 a werden die Bedingungen fürs Weilendürfen in der Gottesnähe ausführlich dargelegt. Es ist einfach die treue Beobachtung des natürlichen und geoffenbarten Sittengesetzes, das, was die Heilige Schrift so oft als «Gerechtigkeit» bezeichnet, Gerechtigkeit Gott und dem Nächsten gegenüber; Gerechtigkeit als Wahrheit im Denken, Reden und Handeln. Dabei sind auch die Grund-

motive des sittlichen Handelns deutlich gezeichnet. Es sind vollkommene und weniger vollkommene. Die vollkommenen Motive sind Achtung vor der Gottesnähe und ein gewisses Solidaritätsgefühl mit Gott. Israel soll ein heiliges Volk sein, weil Gott in seiner Mitte weilt, und der einzelne soll rein sein, damit er sich diesem Gott jederzeit nahen kann, würdig, sein Lob zu verkünden und seine Gnaden zu empfangen (vgl. besonders Psalm 25, 2 ff.; 14, 1 ff.; 18, 12 ff.; 23, 3 ff. u. a.). Dies war ja auch der tiefere Grund all der vielen, peinlichen Reinigungsvorschriften, die in Wirklichkeit doch nur eine ständige Predigt zu innerer Reinheit darstellen. Die Solidarität mit Gott kommt am besten in der öfters wiederkehrenden Bitte zum Ausdruck, Gott möge doch dem Frommen die «Pfade ebnen», den «rechten Weg zeigen», damit er nicht strauchle, sündige und so den Gottesfeinden Anlaß zur Gotteslästerung gebe (Psalm 5, 9; 26, 11). Denn ist der fromme Israelit in besonderer Weise ein «Kind Gottes», dann fällt eben jede persönliche Makel auch auf Gott zurück. Die unvollkommenen Motive bestehen in Hoffnung auf Lohn und Furcht vor Strafe. Auf die besondere Bedeutung und Eigenart dieser Motive im Alten Testament kommen wir gleich zu sprechen. Daß sie überhaupt vorhanden sind und im Zeitalter des Gesetzes noch eine viel größere Rolle spielen als im Zeitalter der Gnade, darf uns nicht wundernehmen.

Im übrigen wäre es religionsgeschichtlich verkehrt, wollten wir das alttestamentliche Sittlichkeitsideal auf die gleiche Stufe stellen mit dem neutestamentlichen. Die Sittengesetze und ihr tatsächlicher Einfluß richten sich zunächst nach dem Grad der Gotteserkenntnis und dem Maß der Gnade.

Diese beiden Elemente haben aber im Neuen Testamente eine Steigerung erfahren, an die das Alte noch nicht heranreichen konnte. Und wenn es auch im Alten Testamente mystisch begnadete Seelen gab, d. h. Heilige, so waren sie doch weit mehr Ausnahmen als im Neuen Testament. Daher müssen wir das sittliche Durchschnittsideal ganz selbstredend tiefer ansetzen als im Neuen Testament. Dies darf jedoch nicht so verstanden werden, als ob der Psalter mit seiner Moral uns Menschen des Neuen Bundes nicht mehr genügen könnte, oder als ob seine Vorschriften einer grundsätzlichen Änderung und Richtigstellung bedürften, sondern nur so, daß dem Psalter in seinen ethischen Anschauungen gewisse Eigenheiten anhaften, deren Betonung im Neuen Testament in den Hintergrund tritt, und daß manche seiner Vorschriften, wie das ganze Gesetz überhaupt, eine Vervollkommnung nötig hatte.

Das positive Frömmigkeitsstreben Israels zeigt sich besonders in einem Zug, der durch den ganzen Psalter geht. Es ist die rührende Liebe zur geistigen Heimat, zum Sion. Diese Liebe äußert sich in lebendiger Teilnahme an all seinen Geschicken, in einer Treue, die rührend sich offenbart in der Verbannung, und in einem Eifer ohne Grenzen in der Heimat; ein Gemeinschaftsgeist, wie man ihn nur allen Kindern der Kirche, des neuen Sion, wünschen möchte (Psalm 47, 10ff.; 101, 14ff.; 121, 6ff.; 131, 13 u. a.). Damit hängt zusammen die Begeisterung für den theokratischen König (Psalm 19; 20; 60, 7f.; 83, 9f.), die rege Anteilnahme an dem Gemeinwohl Israels, für das man jederzeit einen heißen Segenswunsch im Herzen hat (Psalm 124, 5; 127, 6). Selbstverständlich gehört zum Ideal des frommen Israeliten

auch die begeisterte Teilnahme am Gotteslob und an den Gottesdiensten im Tempel (Psalm 26, 4ff.; 41; 42; 60, 5; 96, 12 u. a.; vgl. oben). Schon der Umstand, noch länger am heiligen Gotteslob teilnehmen zu können, ist Grund genug, daß Gott dem frommen Israeliten das Leben verlängert (Psalm 6, 6; 29, 9ff.).

Ein weiteres Merkmal echt israelitischer Frömmigkeit ist sodann die Freude am Gesetz, Gesetzestreue und Gesetzesstudium, wie dies schon in der Einleitung des ganzen Psalters, in Psalm 1, zum Ausdruck kommt und dann ganz besonders in Psalm 18b und 118. Aus diesen Psalmen sehen wir, daß die Beobachtung und das sorgfältige Studium des Gesetzes dem frommen Israeliten durchaus nicht als eine Last vorkam, sondern im Gegenteil seine Freude und Wonne ausmachte. Die Kenntnis des Gesetzes war sein Stolz, und der Wandel im Gesetz war ihm das Unterpfand wahren Glückes. Diese Gesetzesfreude und Gesetzestreue war zu allen Zeiten ein besonderes Merkmal des wahren Israeliten, wenn sie auch in weiterem Umfang und in ihrer besondern Eigenart und Betonung erst nach dem Exil klar in die Erscheinung trat. Diese Freude und dieser Gesetzesstolz waren gut und berechtigt; denn stellte das Gesetz auch noch nicht die Vollkommenheit dar, so war es doch von Gott und ein privilegiertes Erbgut, das Israel vor allen andern Völkern geistig heraushob und auszeichnete und darum aller Achtung und Beachtung wert war. Dies um so mehr, als es sich im Psalter um eine echte, aufrichtige Gesetzesfreude handelt und um eine innerliche, ja selbst märtyrerfreudige Gesetzestreue, die sich scharf nicht nur gegen alle Äußerlichkeit im Gottesdienst (Psalm 39, 7ff.; 49, 7ff.),

sondern auch gegen die äußerliche Gesetzesprahlerei selbst kehrte (Psalm 49, 16 ff.).

Mit dieser Stellung zum Gesetz ergibt sich von selbst die stark betonte Absonderung der Guten, Gesetzestreuen von den Gottlosen, den Gesetzesverächtern und Spöttern, gleichviel ob sie Heiden waren oder abtrünnige Volksgenossen. Der Fromme, Gesetzestreue meidet nicht nur ihre Wege, verwirft ihre Grundsätze, hält sich nicht nur fern von ihren Sitzungen (Psalm 1, 1), sondern fleht Gott direkt an, ihn stets vor solcher Sippe zu bewahren (Psalm 11, 8; 16, 14; 18, 14), und rühmt sich offen seiner bewußten Absonderung von ihnen (Psalm 25, 4 f.; 100, 4 ff.). Noch schärfere Grenzen zieht der fromme Israelit um sich zur Abwehr der Heiden und allen heidnischen Wesens (Psalm 15, 4). Aus der späteren, nachexilischen Zeit wissen wir, daß diese Absonderung der Guten von den Gottlosen auch im eigenen Volke zu förmlicher Klassenscheidung führte.

In einer andern Form begegnen wir im Psalter dieser Absonderung und Klassenscheidung in dem Kampf und dem Gegensatz zwischen Armen und Reichen, oder den Stolzen, Hochmütigen und den Kleinen und Gebeugten, den «Stillen im Lande», wie sie auch genannt werden (vgl. besonders Psalm 34, 20 hebr.; 36). Es ist im Grunde dieselbe Scheidung, wenn sie auch hier nicht so sehr durch die Stellungnahme zum Gesetz als solchem veranlaßt wird, sondern mehr durch das tatsächliche Leben, je nachdem es den Gerechtigkeitsnormen des Gesetzes entspricht oder ihnen widerspricht. Nicht als ob der Gegensatz von gut und bös in dem von arm und reich eingeschlossen wäre, aber die Geschichte des Menschengeschlechtes gibt hierin im allgemeinen

den Klagen des Psalters recht, indem sie zeigt, daß es eben leider häufig so ist. Die Habsucht, die den Reichtum zu gern begleitet, die Ungerechtigkeit, die ihre erste Frucht zu sein pflegt, die entsprechende Ausnützung der sozialen Stellung, die notwendig ausgedehnten Beziehungen auch zu Andersdenkenden und Andersgläubigen, Heiden, und die damit verbundenen sittlichen und religiösen Gefahren, die Möglichkeit der Leichtlebigkeit in allen Formen schufen von selbst diese Scheidung. Und sie wird immer sein, solange es Reiche und Arme gibt, und das göttliche Gesetz, das beide harmonisch versöhnen könnte, nicht beachtet wird. Doch hierüber mehr in der Behandlung der Fluchpsalmen.

Einen Stein des Anstoßes bildet, wie im Alten Testament überhaupt, so auch in den Psalmen die Vergeltungslehre. Die Heranbildung des israelitischen Volkes zu innerlichem Erfassen seines erhabenen Berufes konnte ohne außerordentliche Gnadenwunder nur langsam und stufenweise vor sich gehen. Um das aus rohen Kulturverhältnissen herauswachsende Volk an das neue Gesetz zu gewöhnen, bedurfte es für den Anfang starker, den sinnlichen Menschen packender Beweggründe. Zeitlicher Segen und zeitliche Strafen waren vorwiegend die Erziehungsmittel, derer sich Gott während der ersten Zeit der alttestamentlichen Offenbarung bediente. Ausführlich und klar begründet der hl. Thomas in seiner Summa theologica I, II, q. 107, a. 1 ad 2 diese Erziehungsweise Gottes. «Unvollkommene und in der Tugend noch kaum geübte Menschen können nur durch Androhung von Strafen oder durch Versprechung von zeitlicher Belohnung, Güter

zur Tugend und zur Beobachtung des göttlichen Gesetzes geführt werden. Ihnen müssen», wie der heilige Lehrer treffend sagt, «gleichsam die Hände gebunden werden, da der Geist noch nicht gebunden ist durch das Gesetz der Gnade, durch das Gesetz der Liebe in der Ausgießung des Heiligen Geistes wie im Neuen Testament.» So erkannte man denn in den ersten Zeiten des Gesetzes die Vergeltung des Guten in einem langen und glücklichen Leben[1], reichem Kindersegen[2], in einem guten und immerwährenden Namen[3], in genügend Erdengütern und ihrem friedlichen Genuß[4]. Die Vergeltung des Bösen aber bestand dementsprechend im Gegenteil[5].

Diese notwendige und weise göttliche Erziehung seines Volkes mußte sich aber mit dessen geistigem Fortschritt ändern und hat sich auch geändert, wie sich dies religionsgeschichtlich leicht nachweisen läßt. Den größten Einfluß übten hierin die Propheten aus. Aber auch die Psalmen wirkten, wie wir sehen werden, vorzüglich in dieser Hinsicht. Beide hatten den erhabenen Zweck, den stark zu Äußerlichkeit neigenden Gesetzesdienst Israels in jeder Beziehung zu heben und zu vergeistigen.

Die lockenden zeitlichen Verheißungen und Segnungen für Gesetzestreue auf der einen Seite und

---

[1] 1 Mos. 15, 15. 2 Mos. 20, 12. 5 Mos. 30, 20. Bar. 3, 14. Spr. 3, 16. Sir. 1, 12.

[2] 1 Mos. 30, 18; 49, 25. 5 Mos. 7, 13; 28, 4 11.

[3] 1 Mos. 12, 2. 5 Mos. 25, 6. Ruth 4, 11. 2 Sam. 7, 9. Sir. 15, 6; 39, 13; 44, 7 ff.

[4] 5 Mos. 7, 13; 8, 6 ff.; 28, 4 ff. 11 f. Bar. 3, 14.

[5] Vgl. zum Ganzen besonders die Kap. 27—30 im 5. Buche Moses und auch das Buch Job, vor allem die Reden seiner Freunde, z. B. Kap. 5 8 usw.

die furchtbaren Strafandrohungen auf der andern hatten naturgemäß im sittlichen Bewußtsein des Volkes die Überzeugung hervorgerufen, daß Glück und Unglück in diesem Leben innerlich notwendig vom sittlichen Verhalten des einzelnen gegen das Gesetz abhänge. Daher auch die Wahrnehmung, daß der alte Israelit Krankheit und Unglück und jegliches Mißgeschick sofort als eine Strafe für seine Sünden auffaßte, wie dies besonders drastisch in den Reden der Freunde Jobs zum Ausdruck kommt, und daß auf Gerechtigkeit oder entsprechende Buße auch sofort wieder Glück und Wohlergehen folgen müsse. Daher der Zwiespalt und innere seelische Kampf, wie er z. B. im Buche Job so ergreifend zu Tage tritt, wenn diese Regel einmal nicht zutraf. Was haben Leiden und Frömmigkeit miteinander gemein? warum muß ich als Gerechter so viel leiden? hat Gott nicht in seinem Gesetze den Gerechten langes Leben, Glück und Frieden verheißen? Das war für Job das große Rätsel, der furchtbare Widerspruch zwischen Glaube und Erfahrung. «Merket auf und entsetzet euch und leget den Finger auf euern Mund; auch ich erschaudere, wenn ich daran denke, und Zittern erfaßt mein Fleisch: Warum bleiben die Frevler am Leben, werden alt und erstarken an Reichtum? Ihre Nachkommen bleiben vor ihnen, ihre Sprößlinge blühen vor ihren Augen. Ihre Häuser sind in Frieden und sonder Schrecknis; Gottes Rute kommt nicht über sie. . . . Sie singen laut bei Paukenschlag und Zither und freuen sich beim Klang der Schalmeien. Sie verbringen ihre Tage in Glück und fahren in Frieden hinab zur Unterwelt. Und das sind jene, die zu Gott sprachen: ‚Bleib ferne von uns, deine Wege zu kennen

begehren wir nicht'!»[1] Aber schon Jeremias klagt im 8. bzw. 7. Jahrhundert: «Gerecht stündest du da, Herr, wenn ich mit dir streiten wollte. Doch gleichwohl möchte ich dich wegen deines gerechten Waltens zur Rede stellen. Warum ergeht es den Frevlern wohl; wohl allen, die treulos handeln und Unrecht tun? Du pflanzest sie ein, und sie schlagen Wurzeln; sie gedeihen und tragen Frucht.»[2] Und aus dem 5. Jahrhundert berichtet uns der Prophet Malachias von Leuten, die sprachen: «Es ist nutzlos, Gott zu dienen. Oder was hatten wir für einen Vorteil davon, daß wir uns an seine Gebote hielten und um des Herrn der Heerscharen willen in Trauer einhergingen? Darum preisen wir die Übermütigen glücklich; denn die, welche Böses verübten, kamen voran, und die Gott versuchten, gingen straflos aus.»[3] Und Kohelet der Prediger bezeugt: «Beides hab ich gesehen in den Tagen meiner Nichtigkeit: es gibt Gerechte, die trotz ihrer Gerechtigkeit umkommen, und es gibt Ungerechte, die trotz ihrer Schlechtigkeit lange leben.»[4] Und wiederum berichtet er aus seiner eigensten Erfahrung: «Da sind Gerechte, denen ergeht es nach dem Tun der Frevler, und da sind Frevler, denen ergeht es nach dem Tun der Gerechten.»[5] Man sieht also klar, welch harte seelische Kämpfe und Zweifel die fortschreitende Vergeistigung der göttlichen Vergeltungsweise in vielen Gemütern hervorrief. Mit dem Bekanntwerden und dem steigenden Ansehen des Buches der Weisheit war dieser kritische Standpunkt im wesentlichen

---

[1] Job 21, 5 ff.
[2] Jer. 12, 1 ff.
[3] Mal. 3, 14 ff.
[4] Pred. 7, 16.
[5] Pred. 8, 14.

überwunden[1]. Denn dieses herrliche Buch verbreitet nicht nur das klarste Licht über das bisher herrschende Dunkel des Jenseits, sondern vor allem auch über das große Rätsel der Vergeltung. Hier ist die Frage gründlich und befriedigend gelöst, indem der Autor auf die viel höhere geistige Vergeltung hinweist, die in der Gnade und Kindschaft Gottes besteht, in innerem Seelenglück und herrlichem Jenseitslohn, während die Gottlosen trotz ihres scheinbaren Glückes und Gedeihens, ihres Reichtums und Wohlergehens in allem schließlich hier und drüben das Gegenteil zu erwarten haben.

Wir können also, um die Sache kürzer zu fassen, ein dreifaches Stadium der alttestamentlichen Offenbarung über die Vergeltungslehre feststellen. Das Stadium des Gesetzes im engeren Sinne mit seiner straffen, durch stark irdische Lock- und Schreckmittel arbeitenden Erziehungsweise. Dann die Zeit der Vergeistigung des Gesetzes und damit auch der Vergeltungslehre, etwa seit der Zeit der großen Propheten. Sie ist die Übergangszeit: bei vielen denkenden Geistern mußten seelische Kämpfe entstehen. Schließlich das Stadium der Volloffenbarung im alttestamentlichen Rahmen, wie wir sie vor allem im Buch der Weisheit finden. Was speziell die Leiden der Gerechten angeht, so finden wir in den beiden letzten Stadien auf diese so schwierige Frage eine zweifache Antwort. Die eine gibt uns am klarsten das Buch Job. Die Leiden sind für den Gerechten eine vorüber-

[1] Daß auch hier wie in andern Fragen trotz des fortschreitenden Lichtes der Offenbarung die alten Anschauungen im Volke selbst nicht mit einem Male verschwanden, zeigt besonders die Stelle Joh. 9, 2 f. Sie sind übrigens heute noch vielfach im Orient verbreitet.

gehende Prüfung seiner Treue; er soll sich aufrichten im festen Glauben und im unerschütterlichen Vertrauen auf Gottes Weisheit und Gerechtigkeit. Ist die Zeit der Prüfung vorbei, so wird ihm alles reichlich ersetzt, wie seinerzeit Job, der von allem, was er verloren hatte, das Zweifache zurückerhielt. Wie aber, wenn eine Wiedervergeltung in diesem Leben nicht erfolgte, sondern der Gerechte in seinen Leiden und Prüfungen dahinstarb, ohne den Lohn seiner Gerechtigkeit hier auf Erden empfangen zu haben? Das war eines der schwersten Probleme für Kohelet, für dessen Lösung er keine befriedigende Antwort fand. Die Antwort gab das Buch der Weisheit, indem es den leidenden und sterbenden Gerechten ganz auf die Ewigkeit verwies, wo seiner ein Lohn und eine Herrlichkeit harrt, die jede Fassungskraft übersteigt.

Lesen wir nun die Psalmen aufmerksam, so werden wir unschwer finden, daß alle diese Anschauungen, Zweifel und Kämpfe in ihnen mehr oder weniger wiederkehren. Wir finden die Anschauungen der ersten Periode: langes Leben (Psalm 51, 7; 54, 24; 90, 16; 127, 6), reicher Kindersegen (Psalm 111, 2; 126, 3 ff.; 127, 3 ff.), genügend Erdengüter (Psalm 24, 13; 36, 22 25; 64, 10 ff.; 83, 13; 111, 3; 127, 2; 143, 13 f.), guter Name und ein dauerndes Geschlecht (Psalm 36, 37 f.; 40, 6; 108, 13; 111, 7) gelten als besonderer Segen der Gottesfurcht, das Gegenteil als Fluch der Gottlosigkeit. Es treten uns aber auch die schweren Kämpfe der Übergangszeit entgegen. Die Verwunderung über das Mißgeschick der Guten klingt auch in den Psalmen durch (Psalm 38, 2 ff.; 43, 10—22; 72, 2 ff.; 72, 13 ff.; 76, 3 ff.). Die Klage, wie Gott doch so lange zusehen und Nachsicht haben könne mit den Gottlosen, ertönt immer

wieder (Psalm 9, 22 ff.; 9, 33 f.; 12, 1 ff.; 43, 23 ff.; 93, 3 ff.); und erfolgt deren sichtliche Bestrafung, dann macht sich wohl eine gewisse Freude und Befriedigung darüber geltend (Psalm 9, 16 ff.; 51, 8 f.; 57, 11; 63, 11; 91, 12). Den gleichen Anschauungen entspringen zum Teil auch die oft wiederkehrenden Unschuldsbeteuerungen, um etwaige Übel von sich abzuwenden oder sich allseitiges Glück zu sichern (Psalm 7, 4 ff.; 16, 3 f.; 17, 21 ff.; 25, 1 ff.; 43, 18 ff.; 58, 5 f.). Kurz, der Grundsatz wird auch in den Psalmen an manchen Stellen noch recht stark betont, daß Frömmigkeit unbedingt sicheres Lebensglück schafft, Gottlosigkeit aber Unglück und Verderben, und zwar schon hier auf Erden. Wir finden in den Psalmen aber auch die vergeistigten Anschauungen der dritten Periode, wie wir gleich unten sehen werden. Ja, hierin eilten die Psalmen der übrigen Offenbarung und selbst den Propheten in gewisser Beziehung sogar voraus.

Wir müssen aber hier noch auf ein anderes Gesetz aufmerksam machen, das ebenfalls in den Psalmen seine Spuren zurückgelassen hat; es ist das Gesetz der Solidarität der Familie oder der Sippe. Die Auswirkung dieses Gesetzes bestand darin, daß nicht nur der Schuldige allein für seine Untat zur Verantwortung und Bestrafung herangezogen wurde, sondern unter Umständen die ganze Familie. Am schroffsten kommt dieses Gesetz zum Ausdruck in der Blutrache, wie es denn in diesem Sinn heute noch im Orient seine volle Geltung hat. Ein drastisches Beispiel hierfür haben wir bereits in der Geschichte Kains. Wer Kain tötet, soll es nach Gottes Befehl siebenfach büßen[1], d. h. sieben Glieder

[1] 1 Mos. 4, 15.

seiner Familie oder seiner Sippe sollen dafür getötet werden. Daß dies der Sinn der Worte ist, geht klar aus dem folgenden Lamechlied hervor. «Wird Kain», so ruft Lamech voll Trotz mit dem Schwerte in der Hand aus, «siebenfach gerächt, so Lamech siebzigmal siebenmal.»[1] Im Gesetze Moses wurde nun wie das «ius talionis», so auch die Blutrache gesetzlich geregelt. Im ersten Buch Moses heißt es allgemein: «Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll wieder vergossen werden.»[2] Im vierten Buch Moses erscheint dieser Gottesbefehl folgendermaßen gefaßt: «Durch das Blut Unschuldiger wird das Land befleckt und kann nicht anders entsühnt werden als durch das Blut dessen, der es vergossen hat.»[3] Aus der Geschichte ersehen wir aber, daß bei der Anwendung dieses Gesetzes die Bestrafung unter Umständen nicht allein auf den Täter beschränkt blieb, sondern die ganze Familie traf. So wurde die Ungerechtigkeit Sauls an den Gabaonitern lange nach seinem Tode dadurch gesühnt, daß David ihnen auf ihr Verlangen sieben von den noch lebenden Söhnen Sauls zur Kreuzigung auslieferte[4]. Das gleiche Rechtsverfahren kam aber auch bei andern entsprechend schweren Vergehungen in Anwendung. So muß nicht nur Achan, der Täter selbst, den Bruch des Anathems, das seinerzeit Josue bei Eroberung Jerichos über die Stadt ausgesprochen hatte, mit dem Tode büßen, sondern seine ganze Familie[5]. Solche Rechtsanschauungen waren nun einmal tief im Volke verwurzelt und konnten durch das Gesetz

---

[1] 1 Mos. 4, 24.
[2] 1 Mos. 9, 6.
[3] 4 Mos. 35, 33.
[4] 2 Sam. 21, 1 ff.
[5] Jos. 7, 19 ff.

nicht mit einem Schlag beseitigt werden[1]. Es liegt in dieser Anschauung ein tiefer und wahrer Gedanke, der auch in Gottes Weltordnung und Vorsehung in gewissem Sinn noch Platz findet, nämlich der, daß wir Menschen in mehr oder weniger engerem Zusammenhang alle eine Familie, eine Schicksalsgemeinde bilden, und daß keiner nur für sich allein gut oder schlecht ist, vielmehr seine sittliche Güte wie Schlechtigkeit der Gemeinschaft frommt oder schadet[2].

Wie aber die Vergeltungslehre, so hat auch dieses Gesetz mit der Zeit seine sittliche Hebung und Vervollkommnung erfahren, indem in den entsprechenden Fällen die Bestrafung einzig auf den Täter beschränkt blieb, ohne sein Geschlecht oder seine Sippe in Mitleidenschaft zu ziehen. Schon David, der den Gabaonitern gegenüber dem geltenden Gesetze und der öffentlichen Meinung nachgeben mußte, hatte für seine Person auf die Ahndung der Familie oder Sippe seiner Feinde verzichtet, wie er sich denn überhaupt im Verhalten seinen Feinden und besonders Saul gegenüber großmütig zeigte. Er ließ die Mörder Isboseths, des Sohnes Sauls, töten, weil sie einen «Unschuldigen» umgebracht[3]. Im Deuteronomium, in dem sich ja bekanntlich schon stark vergeistigender Einfluß geltend macht, wird das Gesetz der Solidarität abgeschafft und die Bestrafung auf den

---

[1] Das Gesetz der Solidarität der Familie zeigt sich auch darin, daß im Falle von Zahlungsunfähigkeit der Gläubiger die Söhne seines Schuldners als Sklaven verkaufen oder in Sklavendienst nehmen konnte (vgl. 2 Kön. 4, 1; Matth. 18, 25).

[2] Vgl. hierzu auch das Gesetz der Solidarität in der Lehre von der Erbsünde.

[3] 2 Sam. 4, 11 f.

Täter allein beschränkt. «Die Väter sollen nicht um der Söhne willen getötet werden, und die Söhne nicht um der Väter willen; vielmehr soll jeder für seine eigene Verschuldigung sterben.»[1] Den ersten geschichtlichen Beleg für die Ausführung dieses Gesetzes haben wir aber erst im zweiten Buch der Könige 14, 6. Amasias, heißt es dort, ließ die Mörder seines Vaters töten, verschonte aber deren Söhne gemäß dem, was im Buch des Gesetzes Moses (5 Mos. 24, 16) geschrieben steht. Ausführlich handelt dann über die Beschränkung der Bestrafung auf den Täter allein Ezechiel im 18. Kapitel seines Buches. Wie sehr aber die alten Anschauungen im Volke noch festwurzelten, läßt sich gerade aus Ezechiel 18, 2 u. 19 entnehmen. Es bedurfte der ganzen Autorität des Gesetzes, um der gegenteiligen Anschauung schließlich Geltung zu verschaffen[2].

Wir dürfen uns also nicht wundern, wenn wir auch in den Psalmen noch vereinzelt Anklänge an jene alten Rechtsanschauungen finden. Es liegt sehr nahe, an sie zu denken bei Stellen wie Psalm 108, 9 ff. oder Psalm 20, 11; 40, 6; 136, 9; wie denn auch umgekehrt an vielen Stellen der Segen gerühmt wird, der vom Vater bis in das entfernteste Geschlecht überströmt.

---

[1] 5 Mos. 24, 16.

[2] Vgl. besonders auch 2 Sam. 4, 8; Job 21, 8; 31, 8, besonders die Reden der Freunde und Jer. 31, 29 f. Um diese Anschauungen besser zu verstehen, muß man vor Augen halten, daß die Zusammengehörigkeit der Familie oder Sippe im Orient eine viel engere ist als bei uns. Und insofern ein jeder sich bewußt war, daß er nach herrschendem Gesetz unter Umständen durch seine Untat die ganze Familie in schweres Unglück brachte, lag darin ohne Zweifel ein sehr wirksames pädagogisches Moment, das im übrigen auch heute noch sehr viel in der Erziehung verwertet wird.

Wie sollen nun wir uns mit diesen Anschauungen vom christlichen Standpunkt aus abfinden? Einmal ist zu bedenken, daß auch in dieser zwar noch unvollkommenen, aber durch die Umstände gebotenen Erziehungsweisheit eine innere Wahrheit ruht. Daß Gott den Frommen mit zeitlichen Gütern belohnt und den Frevler mit zeitlichem Unsegen straft, geschieht nach dem Maßstabe voller Gerechtigkeit. Gott kann so vergelten, wenn er will, und vergilt auch heute noch so, wenn er es für gut findet, wenngleich der Gerechte nicht darauf rechnen kann und für ihn sehr oft das Gegenteil eintritt. Mit einer solchen Vergeltung findet sich der Gerechte wie Ungerechte innerlich ab. Ja, auch der Gerechte des Neuen Testamentes erhofft sie in gewissem Maße im stillen, wenngleich sie für ihn nicht die Hauptsache bildet. Darum konnte auch der alte Israelit so hoffen und wünschen, um so mehr, als er nicht in der Zeit der frei waltenden Gnade lebte, sondern des gerechtigkeitsstrengen Gesetzes. Für ihn kommt noch ein Umstand in Betracht, den wir glückliche Kinder der neuen Zeit kaum gebührend zu würdigen verstehen: das völlige Dunkel über eine der wichtigsten aller Lebensfragen, über das Schicksal des Menschen im Jenseits nach der großen Lebenswende. Findet vielleicht dort erst die volle Vergeltung von gut und bös statt? Gewiß; aber das «Wie» und das «Wann», näherhin die Art und Weise dieser Vergeltung war bis in die letzten Jahrhunderte vor Christus den damals Lebenden in Wirklichkeit so gut wie unbekannt. Der Schleier, der das Jenseits den Augen der Sterblichen verdeckte, war in jener Zeit noch kaum gelüftet. Die herrschenden Anschauungen über den Zustand der Verstorbenen in der Unterwelt, im Scheol, waren

derart, daß sie den Nachdenkenden nur mit Schaudern und Schrecken erfüllen, geschweige denn in Stunden der Trübsal trösten konnten. Denken wir nur an die düstern Schilderungen der Unterwelt, in die alle, Gerechte wie Ungerechte, hinabsteigen mußten, im Buche Job: «Laß ab von mir, daß ich ein wenig meinen Schmerz beweine, bevor ich gehen muß ins Land, das Finsternis bedeckt und Todesschatten; ins Land des Elends und der tiefsten Dunkelheit, wo Todesschatten schleichen und keine Ordnung herrscht, wo ewiger Schrecken wohnt.»[1] Denken wir daran, mit welchem Schaudern selbst Gerechten vor Tod und Unterwelt bangte: «Keinen Dank singt dir die Unterwelt», ruft der gottesfürchtige König Ezechias angesichts des nahen Todes aus; «dich lobt kein Tod, und die ins Grab Gesunkenen harren nimmer deiner Treue. Wer lebt, wer lebt, der sagt dir Dank, wie ich an diesem Tage.»[2] Auch der Prediger schlägt die düstersten Töne an, wenn er auf die Unterwelt zu sprechen kommt[3]. Ganz dieselben Anschauungen über Tod und Unterwelt kehren aber auch in den verschiedenen Psalmen wieder: «Was nützt dir denn mein Blut, wenn ich ins Grab sinke? Wird dort dich meine Asche preisen und dort verkünden deine Treue?» (Psalm 29, 10). Ebenso klagt der Dichter in Psalm 87, 6f.: «Erschlagenen gleiche ich, die schon im Grabe ruhen, und deren niemand mehr gedenkt; von deiner Hand selbst sind sie weggestoßen. Zuunterst in der Grube gruben sie mich ein, in Finsternis und Todesschatten.»

---

[1] Job 10, 21 f. [2] Is. 38, 18 f.
[3] Pred. 9, 3 ff.

Beachtet man diese Anschauungen über Tod und Unterwelt, deren düstere, schwarze Schatten erst durch die licht- und trostvolle Offenbarung des Buches der Weisheit zerstreut wurden, dann versteht man, wie das Hoffen und Erwarten der alten Israeliten stark auf das Zeitliche gerichtet sein mußte. Daß es daher im Herzen eines Israeliten aufflammte, wenn er den Gottlosen im Glück sah und er innerlich ringen mußte wie Job, um sich mit seinem eigenen, unverschuldeten Mißgeschick trotz seiner Unschuld abzufinden, ist nur zu begreiflich. Das sind seelische Erlebnisse, die, frisch aus dem Leben geschöpft, etwas Naturwahres an sich tragen, und ebendeshalb stehen die Psalmen auch unsrem menschlichen Denken und Empfinden so nahe. Auch wir Kinder des Neuen Bundes haben unter solchen Umständen wohl meist den gleichen Kampf mit unsrer Natur durchzufechten. Der Unterschied ist nur der, daß uns mehr Gnade und tiefere Erkenntnis zur Überwindung des Widerstrebens der Natur gegen eine solche göttliche Vergeltung zur Verfügung steht. Mag also der Sänger der Psalmen in solch bittern Augenblicken in stiller Ergebung ins Unvermeidliche sich schicken (Psalm 38) oder sich zu einer höheren Anschauung durchringen (Psalm 48 72), immer findet das gequälte Menschenherz auch des Neuen Testamentes Trost und Stütze in diesen Gebeten. Niemals greift übrigens in diesen Liedern, trotz aller entgegengesetzten Erfahrungen, stumme Verzweiflung Platz, ja nicht einmal eine bloße natürliche Ergebung. Selbst im düstersten aller dieser Lieder, in Psalm 38, ist es der Herr, der alles so gefügt (Vers 10). Damit gibt sich der Sänger schließlich zufrieden. Die Mehrzahl der Psalmen erhebt sich aber im wesent-

lichen über diesen unvollkommenen Standpunkt. Wie nämlich der hl. Thomas treffend an der oben[1] zitierten Stelle bemerkt, gab es schon im Alten Testament in der Gnade des Heiligen Geistes befestigte Seelen, die sich von der Liebe leiten ließen und darum höhere, geistige Güter erwarteten[2], wie es umgekehrt im Neuen Testament sinnliche, knechtische Seelen gibt, die nur aus Furcht vor Strafe und durch zeitliche Versprechungen zur Befolgung des göttlichen Gesetzes gebracht werden können. Doch was für das Neue Testament Ausnahme sein sollte, galt für das Alte Testament, anfangs wenigstens, im allgemeinen als Regel und umgekehrt. Zu jenen Auserwählten nun, die sich tatsächlich schon im Alten Testament in ihrem Handeln von höheren Beweggründen leiten ließen und für ihr Tugendstreben und ihre Gesetzestreue mehr als nur rein zeitliche Güter erwarteten, gehört entschieden der größere Teil unsrer Psalmendichter. Denn die Mehrzahl der Psalmen hebt sich in der Tat über den unvollkommenen Standpunkt der ersten Periode hinweg, insoweit wenigstens immer, als sie niemals auch nach allen gegenteiligen Erfahrungen im wirklichen Leben irre werden am Glauben, daß Gott gerecht und allweise, sondern im Gegenteil, aus allen Zweifeln und Seelenkämpfen heraus ringen sie sich immer wieder zu ihm, dem gerechten Vergelter und weisen Schicksalslenker, empor und finden in diesem Glauben und in dieser Hingabe an ihn ihre Ruhe. Ja, wir sehen sogar deutlich die Frucht dieses Ringens, die darin besteht, daß sie sich unter Führung der Gnade allmählich von den alten, sinn-

[1] S. 142 f. [2] Vgl. Hebr. 11, 13 ff.

lichen Anschauungen frei machen. In der Tat, das zeitliche Leben mit seinen Genüssen und seinem Wohlergehen ist nicht das höchste der Güter (Psalm 4, 7f; 15, 5 11; 16, 14f.; 36, 16; 51, 9ff.; 61, 10ff. u. a.). Nicht in äußerem und zeitlichem Wohlergehen allein besteht der Lohn der Gerechten, noch in entsprechendem Unglück die Strafe der Gottlosen, noch verlangt es die Gerechtigkeit, daß Lohn und Strafe immer auf dem Fuße folgen. Eines aber ist über jeden Zweifel erhaben: «Gott weiß um den Weg der Gerechten, und der Weg der Gottlosen mündet ins Verderben» (Psalm 1, 6). «Wahrheit und Gerechtigkeit siegen schließlich und mit ihr alle, die geraden Herzens zu ihr halten» (Psalm 93, 15). Es gibt unter allen Umständen eine Vergeltung, und ein gerechter Richter waltet über allem (Psalm 10, 5 ff.; 17, 26f.; 57, 12). Das Maß der Zeit aber, in der Gott abrechnet, ist die Ewigkeit. «Nur zuwarten», das ist der große Grundsatz der Psalmendichter. So sicher, als die Gottlosen schließlich ihre Strafe erleiden, so sicher wird der Gerechte einmal seinen Lohn erhalten. Gerade diese letzten Gedanken kommen in den Psalmen mit einer Glaubensüberzeugung zum Ausdruck, die über jeden Zweifel erhaben ist, und das ist schließlich das Endergebnis einer genaueren Untersuchung über die Vergeltungslehre in den Psalmen. Mögen die in ihnen ausgesprochenen Erwartungen manchmal auch recht sinnlich sein, mögen ihre Dichter sich auch mitunter verwundern, wenn diese Vergeltung nicht nach den alten Grundsätzen eintritt und nicht in diesem Leben, an einer sicher einmal eintretenden Vergeltung des Guten wie des Bösen zweifelten sie nie, wenn auch das «Wann» und das «Wie» näherhin den meisten

unbekannt blieb[1]. An verschiedenen Stellen, wie Psalm 15, 10 f.; 16, 15; 72, 23 ff., kommt jedoch klar der Glaube an ein ewiges Leben und an eine ewige Vergeltung zum Ausdruck. Im übrigen erfreut sich der Gerechte, selbst wenn seine Belohnung weder hier auf Erden noch in der von ihm erhofften Weise stattfindet, einer solchen Fülle des innern Friedens und Glückes, daß er sich auch so schon reichlich für alle Trübsal entschädigt fühlt (Psalm 22, 4; 23, 5; 24, 12 ff. [vgl. mit 16 ff.]; 26, 1 ff.; 30, 20; 33, 9; 35, 8 ff.; 36, 4 ff. 11; 62, 5 ff.; 72, 23 b ff.; 144, 7 ff. u. a.). Wahres Glück ist eben doch nur des Gerechten Vorrecht, selbst wenn seiner auch viele Leiden harren (Psalm 33, 20). Ihm ist Gott nahe, dem Sünder aber fern, damit ist alles gesagt (Psalm 118, 151 155; 137, 6; 144, 18).

Begegnen wir nun hinsichtlich der Vergeltung in den Psalmen mancher Unvollkommenheit, so müssen wir beim Beten das Beispiel des Meisters nachahmen und «das Gesetz vollenden», die alttestamentliche Unvollkommenheit in christliche Vollkommenheit umwandeln. Wir werden zunächst unter allen Umständen den Grundsatz festhalten, den ja auch die Psalmen, wie wir gesehen haben, betonen, daß es eine unbedingt sichere Vergeltung von Gut und Bös gibt. Das «Wann» und «Wie» aber, ob jetzt oder später, ob mit zeitlichen und geistigen oder nur mit geistigen, ewigen Gütern und Strafen, das alles ist Gottes Sache,

[1] Vgl. hierzu besonders Psalm 9, 19; 30, 24; 31, 10; 36, 9 18 28 f.; 57, 12; 61, 12 f.; 63, 10 f.; 101, 29; 102, 17. Hierher gehören sodann alle jene Stellen, die schließlich auch von der Endvergeltung des letzten Gerichtes verstanden werden müssen, wie Psalm 1, 4 f.; 2, 5; 10, 7; 13, 5 f.; 49, 1 ff.; 74, 3 ff.; Psalm 96 u. a.

dem hierfür Zeit und Ewigkeit mit all ihrer Fülle von Gütern und Strafen zur Verfügung stehen. Betonen einige Stellen daher die zeitliche Vergeltung etwas zu stark, so werden wir das alles leicht in Ewigkeitswerte umdeuten oder im Lichte der vollen Offenbarung betrachten [1]. In den allermeisten Fällen lautet ja übrigens die Sprache der Psalmen derart, daß eine höhere, geistige Vergeltung sicher nicht ausgeschlossen ist, wenn wir auch, wie bei den oben angeführten Texten, nach dem damaligen Stand der alttestamentlichen Offenbarung zunächst gehalten sind, den Literalsinn mehr in zeitlichem, materiellem Sinn zu erklären. Das soll uns aber keineswegs abhalten, den Stellen einen neutestamentlichen Vollsinn zu geben, der ja übrigens wohl immer, sei es vorbildlich (vgl. Psalm 143, 12 ff.) oder bildlich (vgl. Psalm 71) oder einschließlich (vgl. Psalm 36) im Sinne des inspirierenden Heiligen Geistes enthalten ist. Die göttliche Inspiration gibt nämlich den Texten eine gewisse innere Fülle, von der die Zeitgenossen vielfach noch gar keine Ahnung hatten. Sie verstanden zwar die betreffenden Texte in dem ihnen naheliegenden Literalsinn, erschöpften diesen aber damit keineswegs. Es können und sollen daher derartige zerstreute Unvollkommenheiten uns Kinder des Neuen Bundes nur an unser weit höheres Glück und an unsre überfließenden geistigen Reichtümer erinnern, die jenen Harrenden noch verschlossen waren.

---

[1] Von der «Länge der Tage» (Psalm 90, 16) z. B. sagt das Buch der Weisheit so schön, daß das menschliche Leben bei Gott nicht nach der Zahl der Jahre gerechnet wird, sondern nach seinem sittlichen Gehalt (4, 8 ff.).

Weit mehr Schwierigkeiten als die alttestamentliche Vergeltungslehre bereitet jedoch die Erklärung der sog. Fluchpsalmen, zu denen in erster Linie Psalm 34 51 58 68 und 108 gehören. Dann aber auch alle jene hartklingenden Verwünschungen und Drohungen, wie sie noch an zahlreichen Psalmstellen gegen Feinde und Widersacher ausgestoßen werden[1]. Jeder Psalmenbeter kennt diese Psalmen aus der Erfahrung und ist vielleicht schon manchmal mit einem gewissen seelischen Mißbehagen über diese Stellen hinweggeeilt. Aber diese Stellen stehen nun einmal im Psalter, und ihre harte, befremdende Ausdrucksweise hat von jeher Gelehrte und Beter beschäftigt. Könnten wir ihre Existenz leugnen, dann wäre das Problem radikal gelöst. Aber die Fluchpsalmen sind eine Tatsache, die niemand hinwegdeuteln kann, und darum bleibt uns nur die eine Möglichkeit übrig, das Problem zu lösen und nach einer Erklärung dieser Stellen zu suchen, die dem Literalsinn gerecht wird, aber auch das Faktum der Inspiration nicht außer acht läßt.

Der Vollständigkeit halber seien zunächst solche Erklärungen angeführt, die diesen beiden Bedingungen nicht gerecht werden, die darum ungenügend oder schlechthin zu verwerfen sind.

Verschiedene Autoren fassen die Ausdrücke pädagogisch auf, als Drohweissagungen, als das unvermeidliche Los des Sünders, wenn er sich nicht bekehrt, oder auch als direkte Anwünschung

---

[1] Die wichtigsten in Frage kommenden Stellen sind: Psalm 9, 18; (17, 38 f.); (20, 9 ff.); 27, 4 f.; 30, 18; 34, 4 ff.; 39, 15 f.; 40, 11; 51, 7; 53, 7; 54, 10 16; 55, 8; 57, 7 ff.; 58, 6 ff.; 67, 2 f.; 68, 23 ff.; 69, 3 f.; 70, 13; 78, 6 12; 82, 10 ff.; 103, 35; 108, 6 ff.; 119, 3 f.; 136, 7 ff.; 138, 19 ff.; 139, 10 f.; 142, 12.

des Übels zum Zwecke der Bekehrung. In diesem Sinn donnerten ja auch die Propheten gegen die Gottlosen ihrer Zeit, ohne daß jemand an der Schärfe solcher Ausdrücke und Ankündigungen Anstoß nehmen würde.

Diese Auffassung mag zur Erklärung einiger Stellen genügen, wie z. B. von Psalm 82, 10ff. Dort wird in Vers 17 und 19 dieser pädagogische Zweck eigens hervorgehoben. Für die Erklärung der meisten andern Stellen genügt sie nicht, da die Sprache durchweg in der Jussiv- bzw. Imperativform, d. h. in unsrem Sinn in der Fluchform gehalten ist, und Flüche sind nun einmal Flüche und keine bloßen Strafandrohungen[1]. Auch wird der pädagogische Zweck mit keiner Silbe angedeutet; ja er erscheint sogar direkt ausgeschlossen, wie z. B. in Psalm 54, 20 u. a. Die hebräische Sprache und auch die Sprache der Psalmen kennen übrigens die Form der Androhung, Warnung und Voraussagung sehr gut, und wenden sie auch an, z. B. in Psalm 1, 5: «Ideo non resurgent impii in iudicio neque peccatores in concilio iustorum», eine Übersetzung, die auch dem hebräischen Text vollständig entspricht. Ähnlich läßt sich auch Psalm 52 (51), 7: «Propterea destruet te in finem . . .» übersetzen, ohne daß man notwendig an einen eigentlichen Fluch denken müßte.

Andere Autoren fassen die Ausdrücke eschatologisch: als das antizipierte Anathem, das einst Christus mit seinen Auserwählten am Tage des Gerichtes über Satan und seinen Anhang aussprechen wird. Auch in diesem Sinn könnte natür-

[1] Vgl. Psalm 69 (68), 23 ff.; 35 (34), 4 ff.; 58 (57), 7 ff. im Hebräischen.

lich niemand etwas gegen die Fluchpsalmen einwenden.

Allein auch diese Erklärung wird dem Wortlaut der betreffenden Stellen nicht gerecht. Wenn es in jenen Fluchpsalmen nur hieße: «Deleantur de libro viventium et cum iustis non scribantur», «Sie seien getilgt aus dem Buch des Lebens, nicht seien sie gezählt zu den Gerechten» (Psalm 68, 29), dann wäre diese Erklärung vollständig am Platze; denn das wäre nur eine andere Form jenes furchtbaren «Weichet von mir, ihr Verfluchten, ins ewige Feuer, das dem Teufel und seinem Anhang bereitet ist.»[1] Allein die Wünsche, die in jenen Stellen enthalten sind, lassen sich vielfach nur in diesem Leben verwirklichen, und es geht auf keinen Fall an, die betreffenden Ausdrücke alle bildlich umzudeuten. Man vergleiche nur Psalm 34, 7f.; 58, 12ff. und besonders Psalm 108, 6ff.

Eine weitere Lösung des Problems läge darin, daß man eine Art logischer Verwechslung der Begriffe annähme, entsprechend der konkreten Denkungsweise der Orientalen, die gern Abstrakta vermeidet und da mit konkreten Vorstellungen arbeitet, wo wir Abstrakta gebrauchen. Wir sagen z.B.: «Müßiggang ist aller Laster Anfang»; also drei abstrakte Begriffe. Der Orientale sagt: «Der Kopf des Trägen ist eine Werkstätte des Teufels», also lauter Konkreta. Wir hätten es demnach in unsrem Fall mit einer Verwechslung von Person und Sache zu tun, von Sünder und Sünde, von Gottlosen und Gottlosigkeit. Der Dichter hat in Wirklichkeit die Sünde und Gottlosigkeit im Auge, wenn er sich in heiliger Entrüstung dagegen ereifert; Sprache aber

[1] Matth. 25, 41.

und konkrete Auffassung unterschieben ihm die Person des Sünders.

Diese Auffassung mag wiederum zur Erklärung einzelner Stellen sehr wohl dienen, wie z. B. wenn der Dichter in Psalm 103, 35 sagt: «Verschwinden sollen die Sünder von der Erde.» Hier läßt sich der ausgesprochene Gedanke sehr wohl auf Grund einer bewußten oder unbewußten Verwechslung von Konkretum und Abstraktum erklären, und der Sinn wäre: Gäbe es keine Sünde mehr auf der Welt, dann würde die Erde wieder ein Paradies sein. Allein die meisten andern Stellen widerstreben entschieden einer solchen Erklärung, da sie zu persönlich gehalten sind, und der Psalmist in den ausgesprochenen Gedanken durch die sprachliche Form klar zu erkennen gibt, daß er die Person im Auge hat und nicht die Sache, d. h. den Gottlosen und nicht bloß die Gottlosigkeit als solche.

Die vorgenannten Erklärungen[1] stützen sich wohl alle mehr oder weniger auf die Väter[2] und sind vom hl. Thomas in der Summa theologica II, II, q. 25, a. 6 ad 3 also zusammengefaßt: «Imprecationes, quae in Sacra Scriptura inveniuntur, tripliciter possunt intelligi: uno modo per modum praenuntia-

---

[1] Siehe bei Calmet, Comment. in Pss. Arg. in Psalm. 34. Bellarmin, Explanatio in Psalmos, zu Psalm 68, 23 ff. (27 ff.) und Psalm 108, 5 ff. R. Cornely, Introd. in V. T. libros II, 2, pag. 121 f. (Parisiis 1887). M. Wolter, Psallite sapienter XVII u. zu Psalm 68 u. 108 (Freiburg 1904—1907 [3]). J. Ecker, Porta Sion (Trier 1903) S. 1. A. Schulte, Psalmen des Breviers, zu Psalm 68 u. 108 (Paderborn 1907). Happel, Feindeshaß und Grausamkeit im Alten Testament: Theol.-prakt. Monatsschrift XIV, 419 ff.

[2] Vgl. Eusebius, In Psalm. 34 und in Psalm. 54; Theodoret, In Psalm. 34; S. Chrysostomus, In Psalm. 108, 1; S. Augustinus, In Psalm. 34, 8 9; 108, 7.

tionis, non per modum optationis, ut sit sensus: Convertantur peccatores in infernum, i. e. convertentur; alio modo per modum optationis, ut tamen desiderium optantis non referatur ad poenam hominum, sed ad iustitiam punientis (Dei)...; tertio, ut desiderium referatur ad remotionem culpae, non ad ipsam poenam, ut scl. peccata destruantur et homines remaneant.» Die erste und letzte Erklärung des hl. Thomas deckt sich im wesentlichen mit derjenigen, die oben als die pädagogische und logische bezeichnet wurde. Die zweite dagegen unterscheidet sich im Grunde nur modaliter von der eschatologischen, insofern der hl. Thomas davon absieht, ob die Gerechtigkeit Gottes, die er dabei einzig im Auge hat, schon in diesem Leben oder erst endgültig beim letzten Gericht an den Sündern sich vollzieht. Indes, um es noch einmal zu betonen, alle diese Erklärungen werden dem Literalsinn der Schrift nicht gerecht. Jede enthält einen richtigen Gedanken, aber keine befriedigt vollständig.

Die einfachste Erklärung der Fluchpsalmen wäre, sie so zu nehmen, wie sie scheinbar lauten, d. h. als rein natürliche, haßerfüllte Äußerungen, Entladungen eines tief gekränkten Gemütes. Die rationalistische Bibelerklärung steht auch gar nicht an, die Fluchpsalmen zum Schlimmsten zu rechnen, was jemals Parteihaß und persönliche Rachsucht einem Dichter eingeben konnten. Sie verweist mit Genugtuung auf die geläufigen babylonischen Fluchformeln, wie sie namentlich auf babylonischen Grenzsteinen gegen Grenzverrücker geschleudert werden[1], sowie auch auf den vierten der sog. Psalmen

[1] Vgl. hierüber F. Steinmetzer, in: BZ. X, 133 ff. u. 363 ff.

Salomos. Die Heilige Schrift selbst scheint einer solchen Auffassung sogar das Wort zu reden. Sagt doch der Heiland bei Matthäus 5, 38 u. 43 selbst: «Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: ‚Aug' um Aug', Zahn um Zahn', und: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen.'» Allein wir wissen, daß es sich im ersten Fall um die strafrechtliche Festsetzung der Wiedergutmachung bei Schädigung des Volksgenossen handelt, also um das bekannte «ius talionis»[1], im zweiten Fall aber, der allein zur Rechtfertigung rein persönlichen Rachecharakters in den Fluchpsalmen herangezogen werden könnte, um eine willkürliche und im Gesetz keineswegs begründete Auslegung der Rabbinen. Vor allem aber verbietet uns die Tatsache der Inspiration eine solche Auffassung der Fluchpsalmen. Wir müssen es in der Tat vollkommen ablehnen, daß ein inspirierter Psalmendichter eine so haßerfüllte Gesinnung im Herzen tragen und so grimmige Verwünschungen gegen einen Nebenmenschen ausstoßen konnte.

In der Zeitschrift für katholische Theologie[2] wies seinerzeit P. Franz Zorell S. J. auf eine Erklärung des schlimmsten aller Fluchpsalmen, des Psalmes 108 (109) hin, die im 18. und 19. Jahrhundert von ziemlich vielen Autoren vertreten wurde. Nach dieser Erklärung wären die Verse 6—19 nicht als Äußerungen des Psalmisten anzusehen, sondern als Verwünschungen seiner Feinde. Sie wären also als Worte der Feinde in Anführungszeichen zu setzen und würden eingeleitet durch Vers 5, in dem es heißt: «Sie fügen mir Böses zu statt Gutes, und Haß statt Liebe», und dann würden im Fol-

[1] 5 Mos. 19, 21. [2] Jahrg. 37, S. 414 ff.

genden ihre haßerfüllten Worte angeführt, beginnend mit: «Bestelle einen Bösewicht wider ihn». Aber so ansprechend diese Erklärung auf den ersten Blick erscheinen mag und so befriedigend sie an sich die Schwierigkeit lösen würde, so sprechen doch auf der andern Seite gewichtige Gründe dagegen, nicht zuletzt Vers 16 und Vers 20, mit dem die Fluchlitanei abschließt: «Das sei der Lohn vom Herrn für die, die mich verleumden und Böses reden wider mich». Auch ist die Beziehung des Verses 8b: «et episcopatum eius accipiat alter», «sein Amt erhalte ein anderer», auf Judas in der Apostelgeschichte 1, 20 dieser Erklärung keineswegs günstig. Zudem wäre damit nur Psalm 108 erklärt, nicht aber das Problem der Fluchpsalmen überhaupt gelöst[1].

Wir müssen demnach einen andern Weg beschreiten und die Fluchpsalmen religionsgeschichtlich erklären. Über die rein psychologische Möglichkeit der Fluchpsalmen braucht man kaum ein Wort zu verlieren. Die Kriegszeit und die noch gegenwärtige Not hat jedenfalls vielen die Fluchpsalmen verständlich gemacht. Wenn trotzdem aber ihre Sprache unglaublich hart und scharf erscheint, so müssen wir das eben dem heißen Blute und der Leidenschaftlichkeit der Bewohner des Ostens zuschreiben, die ja manchmal in der heiligen Ge-

[1] Die neueste Psalmenerklärung berücksichtigt praktisch den Versuch auch nicht weiter; ebensowenig wie die seinerzeit von A. Haitzmann S. J. in Zeitsch. für kath. Theol. 20, 614 ff. vorgeschlagene spätere Interpolation der betreffenden Verse. Auch ein anderer Versuch, den P. Zenner S. J. unternommen hat, ist abzulehnen. Er legt den ganzen Psalm dem Semei, dem lästernden Feinde Davids, in den Mund (vgl. 2 Sam. 16, 5 ff.). J. K. Zenner, Die Psalmen nach dem Urtext (Münster 1906), zu Psalm 108.

schichte Dinge vollbrachten, deren Absicht die denkbar beste war, die aber gleichwohl vom Standpunkt der christlichen Moral aus nicht gebilligt werden können[1]. Für uns lautet also die Frage nicht, wie waren die Fluchpsalmen psychologisch möglich, sondern wie waren und sind sie religionsgeschichtlich möglich.

Sehr einfach hat eigentlich die ganze Frage Professor E. Krebs in einem Aufsatz seiner Schrift «Die Stunde unsrer Heimsuchung»[2] gelöst. Er geht von der Tatsache des Vorhandenseins der Fluchpsalmen und der ihrer Inspiration aus und meint: «Gott hat die Fluchpsalmen inspiriert, also sind sie da, und wir haben nicht zu fragen: ‚Warum hast du das getan?'» Weil sie inspiriert waren, deshalb haben die heiligen Sänger die Fluchpsalmen gesprochen und sprechen dürfen, aber auch nur sie. Und sie haben es getan, um in Gottes Auftrag den Widerstand der Feinde gegen eine gerechte, gottgewollte Sache zu brechen oder, so dürfen wir beifügen, zu rügen und zu bestrafen. Es könnte Gott also auch heute noch einen Sänger zu einem Fluchpsalm inspirieren, ganz ähnlich, wie er den hl. Paulus inspiriert hat, wenn er 1 Kor. 16, 22 sagt: «Wenn aber jemand unsern Herrn Jesus Christus nicht liebt, sei er verflucht»,

---

[1] Hierin geht aber F. Steinmetzer (Bibl. Zeitsch. X, 133 ff. u. 363 ff.) in Anlehnung an babylonische Vorbilder entschieden zu weit. Selbst zugegeben, die Ausführungen in Psalm 108, 6 ff. wären nur poetische Ausdrucksweise für Bestrafung der Feinde im allgemeinen, ohne daß dabei ihr Urheber an deren Verwirklichung gedacht, oder daß sie je sich so verwirklicht hätten, so wäre die Leidenschaftlichkeit der Gesinnung die gleiche, und darauf kommt es in der sittlichen Wertung der Fluchpsalmen an.

[2] Freiburg 1915, 61 ff.

d. h. dem ewigen Verderben anheimgegeben, ganz so, wie der Psalmist im 68. Psalm von seinen und seines Gottes Feinden betet: «Sie seien getilgt aus dem Buche des Lebens; nicht seien sie gezählt zu den Gerechten.»

Indes ist auch damit nur die Tatsache der Fluchpsalmen vom Standpunkt der Inspiration aus erklärt, nicht aber das Befremdende ihres Wesens, ihr innerer Fluchcharakter, und darauf kommt es eben in der Lösung dieser Frage an. Immerhin liegt in der vorerwähnten Auffassung ein sehr beachtenswerter Gedanke.

Eine befriedigende Lösung des Problems der Fluchpsalmen ist nur möglich, wenn wir sie vom unvollkommenen Standpunkt des Alten Testamentes aus betrachten. In erster Linie muß da betont werden, daß auch die Inspiration, wie jede Gnade, den Kräften der Natur sich anpaßt, daß sie in den allgemeinen sittlichen Anforderungen an die Natur dem jeweiligen Stand der göttlichen Offenbarung nicht vorauszueilen pflegt. Nun muß man bedenken, daß das Alte Testament eben doch wesentlich hinter dem Neuen Testament zurücksteht. Man konnte im Alten Testament, was die Feindesliebe angeht, niemals dieselben Anforderungen stellen wie im Neuen Testament, wo dem einzelnen der ungeheure Gnadenreichtum der Sakramente, das Beispiel und das Gebot Christi zur Seite stehen. Und wie schwer es selbst dem Christen unter Umständen werden kann, das Gebot der Feindesliebe im Sinne Christi zu erfüllen, hat vielleicht mancher schon selbst erfahren.

Wir haben in den Fluchpsalmen in der Tat zunächst nur eine Anwendung des im Alten Testamente begründeten «ius talionis», d. h. der gleich-

wertigen oder gleichartigen Vergeltung, wie sie durch die Formel ausgedrückt ist: «Aug' um Aug', Zahn um Zahn»[1]. Man könnte nun an sich die Frage stellen, ob die Fluchpsalmen eine vom Gesetz unabhängige, selbständige Äußerung des «ius talionis» seien oder aber ob sie aus dem Gesetze selbst herausgewachsen sind und sich an dasselbe anlehnen. Ein Vergleich der Fluchpsalmen mit den betreffenden Stellen im Exodus und Levitikus sowie besonders mit Kapitel 27 und 28 im Deuteronomium zeigt, daß die Fluchpsalmen tatsächlich aus dem Geiste des alttestamentlichen Gesetzes herausgewachsen sind. Das «ius talionis» ist nun aber in Wirklichkeit nichts anderes als eine dem damaligen Offenbarungszustande entsprechende herbe Betonung der unerbittlichen Gerechtigkeit, mit der Gott schließlich alles ausgleicht. Wenn dabei diese Äußerung des göttlichen Gerechtigkeitsprinzips im «ius talionis» einen für unser christliches Empfinden etwas harten und in gewissem Sinn stark persönlichen und materiellen Charakter annimmt, so ist und bleibt das eine Unvollkommenheit des Alten Testamentes, an der nichts zu ändern ist. Sie hängt, wie wir gesehen haben, mit dem Vergeltungsproblem jener Zeit überhaupt aufs innigste zusammen. Wir haben daher in den Fluchpsalmen zunächst nur eine kraft der Inspiration auch für den einzelnen berechtigte Anwendung des «ius talionis», ein Zurückweisen des Unheils auf das Haupt seines Urhebers. Diese Tatsache wird des öfteren in den Fluchpsalmen ausdrücklich hervorgehoben, z. B. in Psalm 7, 16 f.; 27, 4; 34, 8; 36, 15; 108, 18; 136, 8; 139, 10. Und

[1] Vgl. 2 Mos. 21, 23 ff.; 3 Mos. 24, 19 f.; 5 Mos. 19, 21.

wo sie nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, ist sie vielfach vorausgesetzt oder ergibt sich aus dem Zusammenhang.

Die kraft der Inspiration dem einzelnen gegebene Berechtigung der Anwendung des «ius talionis» erweist sich auch innerlich für den Stand des Alten Testamentes als durchaus berechtigt, wenn wir näherhin erwägen, wer eigentlich diese Feinde sind, gegen die sich die Fluchpsalmen richten, und aus welchen Motiven sie im letzten Grunde herausgewachsen sind. Es sind rohe, herzlose Menschen, die gerade die im Gesetze so stark betonte Gerechtigkeit dem Nächsten gegenüber frech mit Füßen treten (vgl. Psalm 9, 30 ff.; 36, 14; 68, 22; 93, 5 ff.); Gottesleugner, die aus ihrer Gottlosigkeit kein Hehl machen (Psalm 9, 26 f.; 13, 1; 54, 20; 93, 7). Dabei gehen sie mit der niederträchtigsten Kampfweise ans Werk (Psalm 9, 27 ff.; 11, 2 ff.; 51, 3 ff.; 108, 3 ff.). Das Schlimmste dabei ist, daß sie auch die staatliche Ordnung mit ihren Grundsätzen vergiften (Psalm 81, 2 ff.) und sich überhaupt als freche Störenfriede der ganzen sittlichen und sozialen Ordnung erweisen (Psalm 10, 3 f.; 54, 10 ff.; 139, 2 f.). Mit Recht fragt da der fromme Sänger in Psalm 10, 4: «Wenn die Grundpfeiler aller Ordnung in Trümmer gehen, was soll da der Gerechte noch tun?» Darf es ihn da nicht dazu drängen, nach altem Recht das Unheil in seiner ganzen fluchwürdigen Fülle auf das Haupt seines Urhebers festzubannen? Insofern liegt zugleich ein stark erzieherisches Moment in den Fluchpsalmen. Denn es gab im alten Israel nur einen praktischen Atheismus, nicht einen überzeugten theoretischen, und so mochten auch diese Gottlosen einen solchen Fluch aus dem Mund der

Frommen scheuen; ferner sagt schon Isaias 26, 10: «Erweist man dem Gottlosen Nachsicht, so lernt er nie Gerechtigkeit; im Land der Heiligen tut er Böses und achtet nicht auf die Herrlichkeit des Herrn.»

Hiermit kommen wir auf die Motive zu sprechen, aus welchen die Fluchpsalmen herausgewachsen sind. Zunächst ist die Wahrnehmung zu machen, daß die Sänger der Fluchpsalmen subjektiv vollständig im Sinne Gottes zu handeln überzeugt waren. Ihre Sache war Gottes Sache, und so sehr wußten sie sich in ihrem Rechtsstreit eins mit Gott, daß der Sänger von Psalm 138 beten konnte: «Ach, daß du doch die Gottlosen töten wolltest und die Blutgierigen von mir weichen müßten; denn sollte ich nicht hassen, Gott, die dich hassen, und in Zorn vergehen ob deiner Feinde? Ja, mit ganzem Hasse haß ich sie und als meine Feinde eracht ich sie» (Psalm 138, 19 ff.). Zu diesem Gemeinschaftsbewußtsein mit Gott kommt bei den Dichtern der Fluchpsalmen noch das Gemeinschaftsbewußtsein mit den Frommen Israels überhaupt, das selbst in denjenigen Fluchpsalmen, die einen stark persönlichen Charakter zu haben scheinen, wie Psalm 51 und 108, immer noch deutlich zum Ausdruck kommt; denn es gibt ja eigentlich doch nur einen Kampf in den Fluchpsalmen und in den Psalmen überhaupt, und das ist der Kampf der Guten, der Gerechten gegen die Rotte der Gottlosen. Was wir also in den Fluchpsalmen feststellen können, ist ein völliges Zurücktreten jedes rein persönlichen und rein natürlichen Rachegelüstes und die Betonung des Gemeinschaftsbewußtseins mit Gott und allen Gleichgesinnten. Damit erscheinen die Fluchpsalmen für den unvollkommenen Zustand des Alten Testamentes voll-

ständig gerechtfertigt. Wir brauchen dabei gar kein besonderes Gewicht auf die etwa rein persönliche Unvollkommenheit der betreffenden Psalmendichter zu legen, die ja an sich durch das Faktum der Inspiration nicht notwendig ausgeschlossen wird. Es läßt sich im Gegenteil nachweisen, daß gerade die Dichter der Fluchpsalmen zum Teil innerlich tieffromme Menschen waren. Zu allem Überfluß haben wir übrigens ein ganz klares Bild eines solchen Fluchpsalmdichters in der Person des Propheten Jeremias, dessen Lied alle bisher ausgeführten Eigenschaften und Merkmale aufweist: «Horch, Jahwe, auf mich und höre die Stimme meiner Widersacher. Soll denn Gutes mit Bösem vergolten werden, daß sie meiner Seele eine Grube gegraben haben? Gedenke, wie ich vor deinem Angesichte stand, um zu ihrem Besten zu reden und deinen Grimm von ihnen abzuwenden. Darum gib ihre Söhne dem Hunger preis und überliefere sie der Gewalt des Schwertes. Laß ihre Weiber kinderlos und Witwen werden, ihre Männer von der Seuche hingerafft, und ihre Jünglinge im Kampf vom Schwert erschlagen werden. Wehgeschrei ertön aus ihren Häusern, plötzlich laß die Mordbuben über sie kommen. Denn eine Grube haben sie mir gegraben, mich zu fangen, und meinen Füßen haben sie heimlich Schlingen gelegt. Du aber, Jahwe, kennst alle ihre Mordanschläge wider mich. Laß ihre Missetat nicht ungestraft bleiben und ihre Sünde werde vor deinem Angesicht nicht ausgetilgt. Laß sie zu Falle kommen vor deinen Augen, und zur Zeit deines Zornes betrachte sie als deine Feinde.» [1]

---

[1] Jer. 18, 19 ff.

Es wäre nur noch ein Wort zu sagen über die materielle Seite der Verwünschungen, wie sie z. B. in Psalm 108 am ausführlichsten und schärfsten ausgesprochen werden. Auch hier zeigt sich nur wieder der eigenartige und unvollkommene Zustand des Alten Testamentes, und zwar speziell im Vergeltungsproblem. Die im Gesetze Moses dem Gerechten verheißene Belohnung bestand ja, wie wir oben gesehen haben, vorwiegend in zeitlichen Gütern: in einem langen Leben, in reichem Kindersegen und gutem Namen, in genügend Erdengütern und ihrem friedlichen Genuß. Das war der Lohn für den Gerechten, dessen Gerechtigkeit neben dem Glauben und der Treue zu dem allein wahren Gott, Jahwe, hauptsächlich in der Achtung der Rechte des Nebenmenschen bestand. Wer aber diese Rechte mißachtete, dem war in demselben Gesetz das Gegenteil angedroht mit einer Ausführlichkeit und Schärfe, wie sie selbst Psalm 108 nicht erreicht. Gerade in dieser Beziehung besteht zwischen Psalm 108 und den Kapiteln 27 und 28 des Deuteronomiums z. B. die größte Einstimmigkeit. Die Dichter der Fluchpsalmen zitieren in der Tat oft nur in mehr oder weniger veränderten Ausdrücken jene Strafparagraphen, wie sie von Gott selbst im Gesetze gegen die Gottlosen, Gewalttätigen und Ungerechten ausgesprochen sind, und schleudern sie kraft der Inspiration im Namen Gottes gegen ihre und Gottes Feinde.

Damit scheinen die Fluchpsalmen religionsgeschichtlich zur Genüge erklärt. Wir haben es in den Fluchpsalmen tatsächlich mit einer alttestamentlichen Unvollkommenheit zu tun, die zwar keinen direkten Gegensatz zum Neuen Testament bildet, immerhin aber hinter dem Geiste des Neuen

Testamentes stark zurückbleibt[1]. Es wäre jetzt nur noch die praktische Schwierigkeit zu lösen: wie sollen wir, die wir auf einer höheren Religionsstufe stehen, die Fluchpsalmen beten? Zu uns ist gesagt worden: «Liebet eure Feinde und tut Gutes denen, die euch hassen, und betet für diejenigen, die euch verfolgen und verleumden.»[2] An sich könnte man ja die Frage aufwerfen: War es notwendig, daß die Kirche diese Fluchpsalmen mit ihrer alttestamentlichen Unvollkommenheit in ihre heilige Liturgie aufnahm? Gewiß nicht. Aber die Kirche hat auch keinen Grund gehabt, sie auszuschalten; darum müssen wir uns mit ihnen abfinden[3]. Für uns gibt es nun für die praktische Verwertung der Fluchpsalmen nur zwei Möglichkeiten: Entweder übersetzen wir auch hier, wie bei der Vergeltungslehre, die «alttestamentliche Unvollkommenheit in christkatholisches Latein», wie Ecker in seiner «Porta Sion» sagt, d. h. wir geben dem unterchristlichen Literalsinn einen christlichen Vollsinn. Oder aber wir beten die Fluchpsalmen einfach so, wie sie lauten. Wir können und dürfen in der Tat beide Wege beschreiten.

---

[1] Die alttestamentliche Unvollkommenheit der Fluchpsalmen erkennen auch die Väter an. Vgl. besonders Theodoret, In Psalm. 34 u. S. Hieronymus, In Gal. 5, 12. Von neueren Autoren vgl. Hoberg, Psalmen (1906[3]), zu Psalm 54, 16; Thalhofer-Wutz (1914[3]), zu Psalm 68; Landersdorfer, Psalmen (1922), 20. Von Stellen, die im Neuen Testament an die Fluchpsalmen erinnern, kommen tatsächlich nur zwei in Betracht: 1 Kor. 16, 22 u. Gal. 5, 12; allenfalls noch 2 Tim. 4, 14.

[2] Matth. 5, 44.

[3] Insofern lautet das Urteil, das seinerzeit D. Haneberg (Geschichte der biblischen Offenbarung [Regensburg 1876[4]] S. 356) über die Fluchpsalmen gefällt hat, zu scharf, wenn es auch mit Recht die Unvollkommenheit, die in den Fluchpsalmen tatsächlich liegt, stark betont.

Stellen wie Psalm 39, 15 ff.; 69 können ohne jede Umdeutung im ursprünglichen Sinne gebetet werden. Auch die heilige Kirche betet ja in der Allerheiligenlitanei um die Verdemütigung ihrer Feinde. Bei Stellen wie Psalm 67, 2 f.; 103, 35 kann man sich leicht der bewußten logischen Verwechslung bedienen. Texte wie Psalm 34, 4 ff.; 51, 7; 70, 13; 82, 10 ff. können ebenfalls in Wunschform gebetet werden, aber mit der pädagogischen Nebenabsicht, daß die Feinde so zur Einsicht kommen und sich bekehren. Oder aber wir können diese und ähnliche Stellen wie Psalm 9, 18; 30, 18 u. a. im oben erklärten eschatologischen Sinne beten. Freilich empfinden wir bei den meisten dieser Auffassungen stark den Widerstreit zwischen unsrer christlichen Deutung und dem gegebenen Text, der eben doch fast durchweg zeitlich und inhaltlich zu bestimmt und persönlich lautet.

Daher ist es viel bequemer und befriedigender, die Fluchpsalmen einfach so zu beten, wie sie lauten. Sie sind inspiriert wie die andern Psalmen, die Kirche hat sie nicht beiseite gelegt wie das Zeremonialgesetz; sie legt uns dieselben in den Mund ohne irgend welche direkte Andeutung, daß wir ihnen einen christlich-ethischen Vollsinn geben sollen, und der Heilige Geist betet auch sie in unsrem Innern mit «unaussprechlichen Seufzern». Also beten wir die Fluchpsalmen ruhig in ihrem ursprünglichen Wortsinn, aber beten wir sie in dem von Gott gewollten und inspirierten Sinn. Wir haben nicht das Recht, sie auf irgend einen andern konkreten Fall oder eine andere bestimmte Person auszudehnen, als es eben in den betreffenden Stellen geschieht. Aber wird dadurch nicht das Beten dieser Psalmen belanglos? Denn wir beschäftigen

uns dann doch mit Zeiten und Personen, die längst nicht mehr sind. Durchaus nicht! Entweder handelt es sich in den betreffenden Psalmen und Stellen um die Feinde des Frommen und Gerechten überhaupt und damit natürlich auch um Gottes Feinde — und das ist sehr oft der Fall auch in Stellen, die ganz konkret und in der Einzahl reden — vgl. Psalm 9, 18 (19); 27, 4 (5); 30, 18 (19); 57; 58, 6; 67, 2 f.; 78, 6 (7); 82, 3 ff.; 138, 19 ff.; 139, 10 f. (12) —, dann ist der Psalm heute noch aktuell; denn der Kampf der Gottlosen gegen die Gerechten, der Finsternis gegen das Reich Gottes ist im Grunde immer der gleiche. Oder aber es handelt sich um zweifellos bestimmte Fälle und Personen, wie z. B. in Psalm 51; 54, 13 ff.; 68, 21 23 ff. 108, dann beten wir eben diese Stellen im typisch-messianischen Sinne, als Glieder des mystischen Leibes Jesu gegen seine historischen Feinde. So haben ja die heiligen Väter vorwiegend diese Stellen aufgefaßt und so legt sie uns heute noch die Kirche in der Passionszeit, in den Kartagen, am Feste der Sieben Schmerzen Mariä im Namen Christi in den Mund. Wohl hat nun der Heiland gerade in diesen heiligen Tagen der Karwoche zum Vater gebetet: «Vater, verzeih ihnen, sie wissen nicht, was sie tun.»[1] Gleichwohl spricht sein auserwählter Apostel: «Wenn aber jemand unsern Herrn Jesus nicht liebt» und, so dürfen wir ergänzend und steigernd hinzufügen, ihn gar verfolgt und in dieser Gesinnung hartnäckig verharrt, «dann sei er verflucht.»[2] Wo es sich direkt oder indirekt um die Sache Gottes handelt und Menschen sich seinem Willen und seinen Plänen in böswilliger Absicht widersetzen, wo sie ihn per-

[1] Luk. 23, 34. [2] 1 Kor. 16, 22.

sönlich oder in seinen Frommen und Heiligen angreifen, da dürfen auch wir keine falsche Rücksicht und Schwäche kennen, da müssen wir selbst den Kampf gegen das eigene Fleisch und Blut aufnehmen. Und schließlich sind es ja nicht wir, die so beten, sind es nicht unsre Privatinteressen, für die wir so beten, sondern es ist der Heilige Geist, es ist die Kirche, es ist ihr mystisches Haupt, Jesus Christus, der durch uns betet[1]. Einzelne zu konkrete Ausdrücke und Ausführungen, wie sie z. B. in Psalm 108, 6 ff. vorkommen, müssen wir zunächst als rein geschichtliche Geschehnisse auffassen, wie sie sich tatsächlich im Leben des Verräters verwirklicht haben. Die in den Versen 8—15 angeführten Übel sind dann auch nur eine rein natürliche Folge seiner kalten Aburteilung und Zurückweisung durch die Hohenpriester und der darauf erfolgten Selbsthinrichtung. Zudem kommt, wie wir oben gesehen, gerade in diesem Psalm das Gesetz der Solidarität in der Vergeltung sehr stark zur Anwendung. Im übrigen können wir derartige Ausführungen auch als geschichtliches Beispiel hinnehmen für die furchtbare göttliche Strafgerechtigkeit, die sich mutatis mutandis immer wieder an den Feinden Gottes und seiner Gerechten vollzieht.

[1] Vgl. auch die Votivmesse Contra Paganos, besonders Oration, Graduale und Traktus.

III. Das Psalmenbeten.

Stellung und Bedeutung der Psalmen in der Liturgie. Es war in einem jener feierlichen Augenblicke, da der menschgewordene Gottessohn still und einsam für sich dem Gebete oblag. Die Jünger hatten ihn von ferne beobachtet, und als er sein Gebet beendet, trat einer von ihnen herzu und sprach: «Herr, lehre uns beten!» Und der Heiland sprach: «Wenn ihr betet, so sprechet also: Vater, geheiliget werde dein Name!»[1] Seitdem ist das «Vaterunser» das Gebet der Menschheit geworden, und kein anderes kommt sooft über die Lippen der Menschen und steigt so häufig zum Himmel empor wie das Gebet des Herrn. Aber auch ein Heiliger des Alten Testamentes hat, vielleicht nicht ausdrücklich mit Worten, aber im Herzen diese Bitte an Jahwe gerichtet: Herr, lehre uns beten! Es war David, der Knecht Gottes. Er hatte dem Herrn ein Heiligtum in Sion errichtet und festliche Gottesdienste angeordnet; aber wie sollten das Volk und die Diener des Heiligtums beten und Gott verherrlichen ohne festliche Lieder? Da erfaßte den Knecht Jahwes der Geist von oben, er griff zur Harfe und sang — sang die Psalmen. Sie waren die himmlische Antwort auf seine Bitte, und

[1] Luk, 11, 1 ff.

nach ihm sangen, vom gleichen Geiste erfüllt, so viele andere gottbegeisterte Männer. Die Psalmen wurden das Gebet, die jubelnden Festgesänge für die Liturgie der alttestamentlichen Kirche. Die Synagoge erstarb, nicht aber die Psalmen. Der Stifter des Neuen Bundes lag als Knäblein im Stalle von Bethlehem; in erhebenden Psalmworten sandte er die völlige Hingabe seiner selbst zum Vater im Himmel empor[1]. Der Psalter wurde das Gebetbuch des Emanuel. Im stillen Heim von Nazareth und im Heiligtum zu Jerusalem an den großen Wallfahrtstagen erklangen die Psalmen von seinen göttlichen Lippen. Beim letzten Abendmahl sprach er mit seinen Jüngern die Lobgesänge der Passahliturgie, und noch sterbend am Kreuze weilte sein Geist bei den ewigkeitstiefen Prophetenworten der Psalmen[2]. Nachdem so der Heiland selbst die Psalmen durch sein gottmenschliches Beten geweiht, wie sollten wir uns da wundern, wenn die junge Kirche für ihre Liturgie zur gleichen Gebetsform griff? Schon der hl. Paulus fordert die Gemeinden von Ephesus und Kolossä auf, in Psalmen und geistlichen Liedern sich gegenseitig zu erbauen[3]. So geht denn der Gebetsstrom, den der Heilige Geist selbst geweckt und der Heiland in neue Bahnen geleitet, weiter, und je mehr sich die Kirche Gottes ausbreitet, desto lauter dringen von allen Enden der Erde die alten, vertrauten, nunmehr mit neuem Geiste erfüllten Gebetsweisen zum Himmel. In der Tat, die Psalmen bleiben nach wie vor die Seele der Gebetsliturgie auch im Neuen Testament.

---

[1] Hebr. 10, 5 ff. = Psalm 39, 7 ff.
[2] Matth. 26, 30 = Hallel; 27, 46 = Psalm 21, 2.
[3] Eph. 5, 19. Kol. 3, 16.

Und wie bei den festlichen Zusammenkünften im Tempel zu Jerusalem, so beteiligte sich auch jetzt die ganze Christenheit, Priester und Volk, nicht nur an einem Ort, sondern auf dem ganzen Erdenrund am gemeinsamen Psalmengesang bei der heiligen Liturgie. Vor allem aber waren es dann die Mönche, denen das Psalmenbeten von Anfang an eine heilige Herzenssache wurde. Zur Zeit des hl. Benedikt erscheint das Psalmengebet in der römischen Kirche bereits in der Weise geordnet, daß Priester und Mönche im Verlauf einer Woche das ganze Psalterium beteten, so wie dies heute noch, wenn auch in vielfach veränderter Anordnung der einzelnen Psalmen der Fall ist[1]. Sehr früh kamen zu den Psalmen auch schon die Kantika, jene poetisch und inhaltlich den Psalmen wohl gleichstehenden Lieder und Gesänge aus den übrigen Schriften des Alten Testamentes[2]. Seitdem dienen Psalmen und Kantika ihrer heiligen Aufgabe, die innersten Gedanken und Empfindungen der Kirche zum Ausdruck zu bringen. In ihnen jubelt und trauert, bittet und dankt die Braut ihrem himmlischen Bräutigam.

Die reiche Verwendung der Psalmen in der Liturgie der heiligen Kirche ist das beste Zeugnis für ihren innern Wert und Gehalt. Diesem Zeugnis schließt sich die hohe Wertschätzung ihrer größten Vertreter, der Heiligen und Geistesmänner aller Zeiten, an. Wie haben die heiligen Väter die Schönheit der Psalmen, den Reichtum und die Mannig-

[1] Vgl. R. Stapper a. a. O. 103.

[2] Vgl. Psalmen, Anhang IV. Von den dort zur Laudes II vermerkten Kantika waren die meisten schon im 5. Jahrhundert in kirchlichem Gebrauch. Auch die alttest. Liturgie verwandte schon Kantika; vgl. oben S. 79.

faltigkeit ihrer Gedanken und die Tiefe ihres Inhalts gefeiert! Hören wir nur einen statt vieler. Der hl. Athanasius äußert sich in seinem Briefe an Marcellinus über den Psalter also: «Die Worte dieses Buches umschließen das ganze menschliche Leben, alle Zustände des Gemütes und alle Bewegungen der Gedanken. Magst du der Buße oder des Bekenntnisses bedürfen, mag dich Trübsal oder Versuchung befallen, mag jemand Verfolgung überstanden oder ihr sich durch Verbergen entzogen haben; ist einer traurig oder betrübt oder ist ihm Heil und Glück widerfahren ... und will er dafür dem Herrn Lob, Dank und Preis darbringen, für alles kann er aus den Psalmen reichen Stoff auswählen und ihren Inhalt Gott wie sein eigen Werk darbringen.» [1] In herrlicher Weise hat die Tiefe und Schönheit der Psalmen und daher auch ihre hohe Bedeutung für das geistige Leben der Gesamtkirche wie des einzelnen Papst Pius X. dargelegt in seinem Dekret «Divino afflatu» vom 1. November 1911, die Neuordnung des Breviers betreffend. Auch er stützt seine Ausführungen vorwiegend auf die Aussprüche der Väter. Wir können nichts Besseres tun, als den Hauptinhalt dieses herrlichen kirchlichen Aktenstückes hierherzusetzen.

«Die auf göttliche Eingebung verfaßten Psalmen, deren Sammlung wir in den heiligen Schriften besitzen, haben von den Anfängen der Kirche an in wunderbarer Weise zur Mehrung der Frömmigkeit in den Herzen der Gläubigen beigetragen, die da allezeit das Opfer des Lobes Gott darbrachten,

---

[1] Epist. ad Marcell., in interpret. Psalm. Vgl. ferner S. Ambrosius, Enarr. in Psalm. 1, praef.; S. Aug., Prolog. in Psalm.; S. Basil., Hom. in Psalm. 1.

d. h. die Frucht von Lippen, die seinen Namen preisen[1]. Sie haben aber auch zu gleicher Zeit, entsprechend ihrer Verwendung schon im Alten Testament, eine hervorragende Stellung in der heiligen Liturgie selbst und im kirchlichen Stundengebet eingenommen. So entstand, wie der hl. Basilius sich ausdrückt, jene ‚Stimme der Kirche'[2], die Psalmodie, die da unaufhörlich vor dem Throne Gottes und des Lammes erklingt. Sie belehrt nach den Worten des hl. Athanasius die Menschen, welche sich in besonderer Weise dem göttlichen Dienste widmen, wie man Gott loben und mit welchen Worten man ihn preisen soll[3]. Ebenso schön sagt der hl. Augustinus: ‚Damit Gott würdig von den Menschen gelobt würde, hat sich Gott selbst gelobt; und nachdem er sich auf diese Weise herabgelassen, sich selbst zu loben, ist es auch den Menschen ermöglicht, Gott geziemend zu loben.'[4]

Dazu kommt, daß den Psalmen eine wunderbare Kraft innewohnt, in aller Herzen ein eifriges Tugendstreben zu entfachen. Zwar ist die ganze Heilige Schrift des Alten wie des Neuen Testamentes nach den Worten der Schrift göttlich inspiriert und daher nützlich zu jeglicher Belehrung. Jedoch das Buch der Psalmen ist, wie wiederum der hl. Athanasius sich ausdrückt, wie ein Paradies, das die Früchte aller übrigen Bücher gleichsam in sich schließt und sie durch Gesänge zum Ausdruck bringt, ihnen selbst aber beim Psalmengesang die eigenen noch hinzufügt. Und er fügt bei: ‚Nach meinem Dafürhalten sind die Psalmen für den Psallierenden wie

[1] Hebr. 13, 15.
[2] Hom. in Psalm. 1, n. 2.
[3] Epist. ad Marcell., in interpret. Psalm. n. 10.
[4] In Psalm. 144, n. 1.

ein Spiegel, in dem er sich selbst, und was sein eigen Herz bewegt, betrachtet, und so, innerlich angeregt, zum Ausdruck bringt.'[1] Darum gesteht auch der hl. Augustinus in seinen ‚Bekenntnissen': ‚Wieviel hab' ich geweint bei deinen Hymnen und Gesängen, beim lieblichen Gesang deiner Kirche in tiefster Seele ergriffen. Sie drangen in mein Ohr und ergossen deine Wahrheit in mein Herz und entzündeten dort die glühendsten Affekte, und es flossen die Tränen, und — ich war so glücklich dabei!'[2] In der Tat, wer sollte nicht ergriffen werden, wenn er jene Psalmstellen betet, in denen Gottes unendliche Majestät und Allmacht, Gottes unaussprechliche Gerechtigkeit, Güte und Milde wie auch seine andern erhabenen Eigenschaften immer und immer wieder aufs herrlichste gepriesen werden? Wem sollten nicht jene Dankeshymnen die gleichen Gesinnungen der Dankbarkeit für die von Gott verliehenen Wohltaten einflößen; wen sollte nicht jenes demütige und doch so vertrauensvolle Harren auf neue Gnaden oder gleicherweise jenes aus tiefster Seele kommende Rufen der büßenden Seele nicht erfassen? Wen sollte in der Tat der Psalter nicht mit höchster Bewunderung erfüllen, wenn er sooft beredtes Zeugnis ablegt von den Gnaden und Gaben, welche die göttliche Güte in so reichem Maße dem Volke Israel sowohl wie dem ganzen Menschengeschlecht verliehen hat, oder wenn er die tiefen Geheimnisse göttlicher Weisheit uns mitteilt? Wen endlich sollte nicht zur Liebe entflammen das so sorgfältig umschriebene Bild des Erlösers Jesus Christus, dessen Stimme Augustinus in allen Psalmen ver-

[1] In Psalm. 144, n. 2 u. 12. [2] Lib. 9, c. 6.

nahm, jetzt freudig psallierend, jetzt klagend; jetzt froh in Hoffnung, jetzt seufzend in dieser Zeitlichkeit.»[1]

Nach diesen herrlichen Ausführungen äußert der oberste Hirte der Kirche den Wunsch, es möchten wieder, wie das früher der Fall war, alle Psalmen im Verlauf einer Woche gebetet werden. Sie sind ja alle nach dem Ausspruch des hl. Ambrosius «die Segnung des Volkes, der Ruhm Gottes, der Lobpreis der Gemeinde, der jubelnde Beifall aller, die Sprache der Versammlung, die Stimme der Kirche, das süßtönende Bekenntnis des Glaubens, die ehrfürchtige Andacht, die Freude der Freiheit, der Ruf der Wonne, der Widerhall der Seligkeit»[2]. Solch herrlichen Zeugnissen der heiligen Väter und der Kirche können wir zum Lobe der Psalmen nichts Besseres mehr hinzufügen. Ohne Übertreibung kann man sagen, daß die Psalmen als Ganzes an innerem Gebetsgehalt dem «Vaterunser» kaum nachstehen. Beten heißt das Herz zu Gott erheben. Beten ist vollkommene Anerkennung der göttlichen Majestät. Beten ist völlige Hingabe des Willens an Gott. Das alles tut die psalmenbetende Seele in vollkommener Weise. Und welch herrliche sittliche Gesinnungen kommen in den Psalmen zum Ausdruck! Wir haben schon gehört, wer so handelt, wie er in den Psalmen betet, ist heilig. Nur auf einen Gedanken wollen wir zum Lobe des Psalters noch hinweisen, nämlich auf die herrliche Geschichte, die der Psalter hinter sich hat, nicht nur als Bestandteil der inspirierten Schrift, sondern vor allem als kirchliches Gebet- und Gesangbuch! Seit

---

[1] In Psalm. 42, n. 1.
[2] Enarrat. in Psalm. 1, n. 9.

vielen Jahrhunderten erklingen nun schon seine Lieder im Munde der Kirche oder ihrer Vorläuferin, der Synagoge. Wie viele Heilige des Alten wie Neuen Testamentes haben diese Psalmen schon gebetet; wie viele Millionen Herzen haben diese Psalmen schon getröstet, belehrt und zur Liebe entzündet! Und wenn diese Gebete emporsteigen zum Throne Gottes, bittend, jubelnd, flehend, dankend, so sind das Klänge, die dem Herzen Gottes teuer sind, nicht nur weil sie von seinem Geiste gehaucht, sondern weil sie zugleich geheiligt sind durch den Mund seines eingeborenen Sohnes und so vieler großer, heiliger Seelen in den Jahrtausenden der Geschichte seines Reiches auf Erden.

Um so mehr muß man sich wundern, daß immer wieder Stimmen laut werden, die sich mit dem Psalmengebet nicht abfinden können. Ich rede hier nicht von mangelhaften Übersetzungstexten, sondern vom Psalmengebet als solchem. Bald findet man es allzu alttestamentlich, bald zu einförmig, ja geradezu langweilig. Man macht es der Kirche sogar zum Vorwurf, daß sie für ihre Liturgie an Stelle der Psalmen noch keinen Ersatz geschaffen hat. Aber wenn der Heilige Geist, der diese Lieder der alttestamentlichen Kirche schenkte, es für notwendig befunden hätte, der christlichen Kirche andere Sanges- und Gebetsweisen in den Mund zu legen, so hätte er es getan. Gerade in der Erfüllung des Neuen Bundes erhalten die Psalmen vielfach erst ihr rechtes Licht und ihre vollwertige Stellung. Denken wir nur an die messianischen Psalmen. Sie klangen den Israeliten, soweit sie überhaupt ihren tieferen Sinn verstanden, wie ein schöner Zukunftstraum; uns sind sie volle Wirklichkeit. Denken wir an die Bußpsalmen und

so viele andere, die Wahrheiten, Verheißungen, Güter enthalten, für deren volles Verständnis der Synagoge die Augen verbunden waren, während die heilige Kirche aus ihnen wie aus vollen Brunnen köstliche Wasser schöpft. Uns ist die Fülle der Gnade geworden und in ihr die Möglichkeit der Vollendung jeder Gebetserhebung. Gewiß tragen die Psalmen manches Alttestamentliche an sich, über das die christliche Kirche erhaben ist. Aber man darf diesen Unterschied doch auch nicht wieder so weit treiben, als ob dieser alttestamentliche Charakter der Psalmen für diese eine Makel bedeutete und sein Inhalt als «elementa infirma et egena», «als kraftlose und armselige Werte» beiseite zu legen wäre. Gerade der alttestamentliche Charakter der Psalmen ist religionsgeschichtlich von großer Bedeutung. Er stellt unwiderleglich den innern Zusammenhang des Alten Bundes mit der neuen Kirche her, und es ist für uns immer gut, dessen eingedenk zu sein, daß beide eng zusammengehören. Die Unvollkommenheiten aber wird der verständige Beter leicht zu überwinden und in christlichem Sinn zu vervollkommnen wissen. Freilich steht der Alte Bund in mancher Beziehung tief unter dem Neuen; sicher ruht unser Verhältnis zu Gott auf dem Geist wahrer Kindschaft, nicht der Knechtschaft, und ist darum auch ein innigeres, freudigeres; gewiß ist auch wahr, daß der Neue Bund andere Verhältnisse, andere Bedürfnisse und Heilstatsachen aufweist. Allein, wer die Psalmen recht zu beten versteht, wird bald erfahren, daß sie, wie wir gesehen, oft eine Höhe des Gebetes aufweisen, der wir im Neuen Testament kaum Besseres entgegenzustellen haben; daß sie eine Sittenlehre predigen, die, von einigen Punkten abgesehen,

uns auch im Neuen Testament zu Heiligen machen kann; daß sie bei der Fülle und Mannigfaltigkeit ihrer Gedanken jedem reichlich Gelegenheit geben, allen Bedürfnissen seines Herzens vollen Ausdruck zu verleihen. Was aber die neutestamentlichen Heilstatsachen angeht, so bliebe ihre Betrachtungsweise in neutestamentlichen Psalmen mehr oder weniger die gleiche: Dank, Lob für Gottes Huld und Erbarmen. Die geschichtlichen Heilstatsachen des Alten Testamentes lassen sich sodann entweder im Sinn der neutestamentlichen leicht verwerten, oder diese letzteren bilden geradezu das neutestamentliche Gegenstück (Antitypus) und weisen so innerlich notwendig und unmittelbar auf jene hin. Wir beten ja Gott in diesen Psalmen nicht allein wegen dessen an, was er dem Judenvolk getan, sondern was er in ihm vorbildlich uns in der Erlösung durch Christus getan, und damit sind diese Psalmen neutestamentlich.

Schließlich darf man auch zugeben, daß nicht alle Psalmen poetisch und inhaltlich gleich hoch stehen, ja daß manchen Psalmen tatsächlich eine gewisse Einförmigkeit anhaftet. Der Orientale neigt in seiner ganzen Veranlagung leicht zur Monotonie, in seiner Musik wie in seiner Poesie und seiner ganzen Lebensweise. In den Bitt-, Klage- und belehrenden Geschichtspsalmen ist diese Monotonie übrigens psychologisch nicht unbegründet, insofern sie das Eindringliche der Bitte, Klage oder der Belehrung zum Ausdruck bringt. Im übrigen kann niemand verlangen, daß Dichter und Beter immer in den höchsten Höhen schweben. Auch hier tut Abwechslung und Abspannung gut. Manche Psalmen sind, wie schon bemerkt wurde,

ja auch keine Gebete im strengen Sinn. Sie hatten ursprünglich wohl nie etwas mit dem eigentlichen Gottesdienst zu tun. Ihr Zweck ist vielmehr lehrhaft, wenn auch nicht ausschließlich. Aber auch die neutestamentliche Kirche hat sogar in die höchste Form ihrer Gottesverehrung, in die heilige Messe, die Belehrung einbezogen.

Das Heilige erringt seine Stellung nur durch den hohen innern Wert, den es besitzt; das gilt auch vom Psalter. Die Welt des Psalters ist unendlich weit und kann von dem begrenzten Gesichtskreis eines einzelnen nicht umschrieben werden. Er stellt eine allgemeingültige Gebetsnorm dar, die durch keine andere ersetzt werden kann, und dies für alle Zeiten und für alle Verhältnisse. Privatgebete können verleiden, der Psalter nie. Er ist und bleibt eine gediegene, gesunde tägliche Nahrung. Er wird allen Bedürfnissen der Seele, selbst den höchsten gerecht, durch die reiche Mannigfaltigkeit seiner Gedanken, durch die Höhe seiner Gebetsstufe. Er befriedigt sogar (freilich nicht in jeder Übersetzung) die ästhetischen Bedürfnisse einer Künstlerseele durch den Reichtum und die Mannigfaltigkeit seiner Bilder, welche die Phantasie anregen, und die markige Kraft seiner Rede. Wer freilich über Kleinigkeiten stolpert und wegen mancher Unvollkommenheiten die großen Ideen und den unbestreitbaren Gesamtwert seines Inhaltes übersieht, dem ist nicht zu helfen; der hat aber auch kein Recht, über den Psalter abfällig zu urteilen. Wenn manchen die Psalmen nicht mehr genügen, so sind andere Gründe schuld. Mitunter ist es eine zu einseitige geschichtliche Betrachtung der Psalmen, die am Buchstaben hängen bleibt und darüber den Blick für die hohe All-

gemeinbedeutung der Psalmen verliert. Oft ist es auch tatsächliche Unkenntnis ihres Inhaltes, des Literalsinnes wie des höheren geistigen Sinnes, und dann ist ein befriedigendes Psalmenbeten auf die Dauer ausgeschlossen. Noch öfter trägt aber der Mangel an Zeit, die für das Breviergebet z. B. zur Verfügung steht oder die man hierfür verwendet, die Schuld am seelischen Widerstreben des täglichen Psalmenbetens. Wenn Hast und Hetze das Breviergebet beherrschen, dann ist es aus mit einem guten, befriedigenden Gebet; denn Hast und Hetze sind nicht nur die Pest des innern Lebens überhaupt, sondern erst recht des Gebetslebens. Auch hier gilt: «Der Herr ist nicht im Sturme.» Ruhelose, innerlich oder äußerlich gehetzte Seelen können nicht beten. Die Seele muß beim Gebet frei sein. Wie sollen wir sonst das Säuseln des Geistes vernehmen, der in den Psalmen weht und zu uns spricht und durch uns beten will! «Gut beten» ist freilich eine Gnade, und man darf beim Psalmenbeten nie vergessen, den Heiligen Geist, den eigentlichen Urheber dieser Lieder, zu bitten, er möge uns den tieferen Sinn der Psalmen erschließen. Aber Beten ist auch Arbeit des Willens, die in erster Linie darin besteht, das Herz frei und in steter Gebetsbereitschaft zu halten. Das ist eine harte Arbeit und eine Kunst, die erlernt sein will. Mit jedem Schritt aber, den wir hierin voranmachen, wird unser Gebet besser und — die Psalmen schöner. Und wenn wir die Psalmen ganz gut verstehen und beten wollen, dann sollten wir eben auch ein Herz haben so groß und weit wie die ganze Welt, einen rechten Begriff von der unendlichen Größe Gottes; sollten erfüllt sein von Liebe zu Gott, zu seiner heiligen Kirche, zu den

unsterblichen Seelen. Dann hätten wir auch ein Herz voll Anliegen und Nöten, voll Liebe und Begeisterung; dann klängen die Psalmen schön und herrlich. «Repleatur os meum laude, ut cantem gloriam tuam», «voll deines Lobes sei darum mein Mund, daß ich besinge deinen Ruhm und deine Größe allezeit».

Praktische Grundsätze für das Psalmenbeten. Wie sollen wir die Psalmen nun tatsächlich beten? Ich rede zunächst im Sinne derer, die das kirchliche Stundengebet verrichten. Als erster Grundsatz wäre aufzustellen: Bete die Psalmen womöglich immer nach ihrem Literalsinn bzw. nach ihrem literalen Vollsinn. Vorerst seien einige Ausdrücke kurz erklärt. Unter Literalsinn oder Wortsinn versteht man, wie schon oben ausgeführt wurde, jenen Sinn, der zunächst den Worten nach ihrer landläufigen Bedeutung unmittelbar unterliegt, das, was der Schriftsteller mit den betreffenden Worten sagen wollte. Dem Wortsinn steht gegenüber der sog. angewandte Sinn (Akkommodation): d. h. die Verwendung oder Deutung der Worte einer Schriftstelle in einem Sinn, den der Schriftsteller überhaupt nicht beabsichtigte, oder der mit seinen Worten nur weitläufig in Beziehung steht. So wendet der hl. Paulus (Röm. 10, 18) die Worte von Psalm 18, 5: «In alle Welt dringt hin ihr Schall, bis an der Erde Grenzen ihre Worte», die im Literalsinn von der Herrlichkeit des gestirnten Himmels reden, auf die Predigt der Apostel an. Die Anwendung kann noch weiter gehen und, ohne den eigentlichen Sinn der Stelle überhaupt zu beachten, sich rein an den äußern Wortklang anlehnen. Eine solche Anwendung liegt z. B. vor, wenn

Worte, wie Psalm 17, 26: «Mit dem Heiligen bist du heilig», die dem Wortsinn nach das Verhältnis Gottes zum Gerechten dartun, im Sinne einer sittlichen Mahnung gebraucht werden, also etwa: Verkehrst du mit einem Heiligen, so wirst du selbst heilig werden. Es ist klar, daß der angewandte Sinn streng genommen kein Schriftsinn mehr ist, sondern sich nur mehr an den Schriftsinn inhaltlich oder rein äußerlich dem Wortklange nach anlehnt. Anders verhält es sich mit dem literalen Vollsinn. Zum Vollsinn einer Stelle gehört nicht nur die möglichst tiefe und allseitige Erfassung ihres natürlichen Wortlautes, sondern auch des vorbildlichen Sinnes, soweit ein solcher an der betreffenden Stelle vorhanden ist. Der vorbildliche oder typische, auch geistige Sinn einer Stelle baut sich auf dem Wortsinn auf, gesellt sich zu ihm als seine Ergänzung und Vollendung; er verleiht dem Wortsinn erst seinen vollen, gottgewollten Inhalt. Der vorbildliche Vollsinn einer Stelle kann ein dogmatischer sein, ein Hinweis auf eine Wahrheit oder Heilstatsache im Neuen Testament. So erhält die Stelle Psalm 77, 24f.: «Er ließ ihnen zur Speise Manna regnen, gab ihnen Himmelsbrot zur Nahrung», ihren Vollsinn in der Eucharistie des Neuen Bundes. Er kann auch ein sittlicher sein. So sind die Worte von Psalm 23, 3f.: «Wer darf den Berg des Herrn besteigen, wer stehen am heiligen Ort?» in höherem Sinn als sittliche Bedingungen vom Eintritt des Gerechten in den Himmel zu verstehen; denn der Tempel ist auch ein Vorbild des Himmels. Der Vollsinn kann endlich ein eschatologischer, endzeitlicher sein. So ist z. B. das Gericht über die Belagerer Jerusalems in Psalm 45 vorbildlich für die endgültige Ver-

nichtung der Feinde der Kirche am Ende der Zeiten.

Nach diesen Erklärungen lassen sich nun folgende Sätze aufstellen: Im strengen Wort- oder Literalsinn, also in ihrer ursprünglichen Bedeutung, sollen und können wir beten:

a) Zunächst alle unmittelbar messianischen Psalmen und Psalmstellen; denn sie sind nichts anderes als messianische Weissagungen in dichterischer Form, die nunmehr erfüllt sind. Je nach Zeit und Umständen werden sich dabei die verschiedensten Beziehungen des betreffenden Psalmes zu Christus ergeben, es wird der eine oder andere Gedanke dabei mehr in den Vordergrund treten. Ein Beispiel bietet Psalm 109, der Hochgesang des durch sein Leiden über alle Feinde triumphierenden Messias. Der Psalm wird bekanntlich als erster in der Sonntagsvesper gebetet und eignet sich als solcher vorzüglich für den wöchentlich wiederkehrenden Gedächtnistag der Erlösung, der Auferstehung. Je nach dem Fest und der Festzeit, in der der Psalm gebetet wird, verschiebt sich der Höhepunkt des Gesanges in mannigfacher Weise. An Weihnachten vernehmen wir aus dem Munde des Vaters die feierliche Erklärung der Gottessohnschaft des Erlösers: «Ex utero ante luciferum genui te»: «Aus meinem Schoße habe ich dich gezeugt noch vor dem Morgensterne». Am Himmelfahrtsfest ertönt uns das «Sede ad dextris meis» entgegen: «Setze dich zu meiner Rechten». An Pfingsten betrachten wir die Fülle des Geistes und der Huld, mit der Gott seinen Priesterkönig gesalbt, sowie den Ausgang seiner Herrschaft von Sion. Am Fronleichnamstag hören wir immer wieder das: «Tu es sacerdos in aeternum» . . .

«Du bist Priester ewiglich nach der Weise des Melchisedech» usw.

b) Alle Psalmen, die allgemeingültige Wahrheiten enthalten; die also z. B. Gott und göttliche Eigenschaften, Gottes Walten und Vorsehung zum Gegenstand haben; hierher gehören auch die Natur- und Schöpfungspsalmen, ferner solche, die z. B. die Vergänglichkeit des Irdischen, die sichere Vergeltung von Gut und Bös zum Gegenstand haben.

c) Sodann alle Psalmen, die einen paränetischen Zweck enthalten, wie Mahnung zur Tugend, Warnung vor der Sünde.

d) Schließlich all die vielen Psalmen, die den verschiedensten seelischen Erlebnissen und körperlichen Zuständen, wie sie das Leben mit sich bringt, Ausdruck verleihen, also alle Klag-, Buß-, Bitt-, Dank- und Lobpsalmen, sofern sie allgemein gehalten oder aber im Sinn und Namen ganzer Menschenklassen gesprochen sind, wie z. B. Psalm 36, der sich an die Stillen und Frommen aller Zeiten und Länder richtet. Haben diese Lieder aber einen geschichtlichen Hintergrund wie Psalm 3 4 41 51, so lassen sie an sich nur eine Anwendung zu. Indes ist die geschichtliche Zeichnung in den meisten Fällen so wenig klar und bestimmt und darum auch so wenig betont, daß sie vor den allgemeinen Wahrheiten und Gebetsstimmungen, die in dem betreffenden Lied zum Ausdruck kommen, völlig zurücktritt. Daher ist es auch bei diesen Psalmen zum richtigen Beten nicht notwendig, jedesmal an ein bestimmtes Ereignis zu denken, weder im eigenen Leben noch in dem des Sängers. Der allgemeine Gebetsgedanke steht im Vordergrund, und der ist jeweils klar; so z. B. in Psalm 3 oder 4: Gott schützt die Seinen gegen

jedweden Frevlers Sinnen und Beginnen. Ebensowenig braucht man in Psalm 50 der Blutschuld Davids an Urias zu gedenken (Psalm 50, 16). Wir haben hier eine geschichtliche Todsünde als Beispiel für alle, und darum ist der Psalm von allgemeiner Bedeutung und Verwendbarkeit. Es ist beim Psalmenbeten auch nicht immer notwendig, Vers für Vers dem genauen Wortsinn zu folgen. Man kann sich auch einmal mit dem in den Psalmenüberschriften angegebenen Grundgedanken oder mit einem bestimmten Festgedanken vorwiegend beschäftigen und unter diesem Gesichtspunkt die einzelnen Verse mehr flüchtig am Geiste vorüberziehen lassen. Dazu kommt noch, daß oftmals die Person des Sängers, vor allem David, im messianischen Sinn typisch ist, und damit erhält der Psalm sofort wieder eine mehr als bloß angewandte Bedeutung.

Alle diese bisher erwähnten Psalmengruppen können und sollen also von uns nach ihrem Wortsinn gebetet werden. Sie sind vom Heiligen Geist, ihrer endgültigen Bestimmung entsprechend, nicht für einzelne Personen und Zeiten und Anliegen berechnet, sondern für seine Kirche, für alle Zeiten und alle Verhältnisse, in denen sie lebt und betet. Sie sollen heute ebenso geistesfrisch und warm über unsre Lippen sprudeln wie an jenem Tage, da sie zum ersten Mal unter Eingebung des Heiligen Geistes erklangen. Betet man diese Psalmen nur im angewandten Sinn, so werden sie meist ohne zwingenden Grund ihres ursprünglichen Sinnes entkleidet und verlieren notwendig an Kraft und innerem Gehalt.

Im literalen Vollsinn sollen wir die vorbildlichen, typischen Psalmen und Psalmstellen beten.

Das gilt zunächst von den verschiedenen mittelbar oder vorbildlich messianischen Psalmen, die alle im Neuen Testament ihre Erfüllung und Vollendung erhalten haben. Es gilt aber auch von vielen Psalmen und Psalmstellen, die für gewöhnlich nicht unter den unmittelbar messianischen Psalmen aufgeführt werden. Hier eine genaue Grenze zu ziehen, ist äußerst schwierig, wenn nicht unmöglich. Deshalb sei hier auf einen Gesichtspunkt hingewiesen, der sich auf die kirchliche Lehre und Überlieferung stützt und besser zum Ziele führt. Das Alte und Neue Testament, Synagoge und christliche Kirche bilden eine große Kirche Gottes. Sein Reich ist ein Reich der Ewigkeiten, und wenn sich die Kirche Christi zur Synagoge auch verhält wie die Wahrheit zum Schattenbild, so bleibt ihre innere Verbindung und Verknüpfung dennoch Tatsache. Die christliche Kirche verhält sich zur Synagoge etwa wie die Ähre zur Wurzel und zum Halm. Die Ähre ist freilich die Hauptsache, aber sie ist aus der Wurzel und dem Halm herausgewachsen. Derselbe hl. Paulus, der aus apologetischen Gründen die teilweise Nutzlosigkeit alttestamentlicher Gesetze und Einrichtungen offen predigt, kann auf der andern Seite nicht scharf genug betonen, wie sehr Altes und Neues Testament zusammengehören und wie alles im Alten Testament in Hinsicht auf das Neue geschehen sei. Nach dem Apostel ist die ganze Geschichte Israels, seine wunderbare Führung, seine Geschicke, seine Einrichtungen, vorbildlich für das Neue Testament[1]. Dieser Auffassung folgten die übrigen

[1] Vgl. 1 Kor. 10, 6 11; vgl. auch Gal. 4, 21 ff.; Kol. 2, 17; 1 Petri 1, 12 und besonders den Hebräerbrief.

Apostel und die ganze alte Kirche. Ohne also eine streng wissenschaftliche Grenze ziehen zu können, darf man sagen, daß für das Verständnis des Neuen Testamentes und besonders seiner Liturgie alle jene Ereignisse, Führungen, Verheißungen, Geschicke, wie sie das alte Israel erfuhr, im vorbildlichen Sinn verwertet werden können. «Israel» ist im höheren Sinn das auserwählte Volk des Neuen Bundes, die Kirche Christi nach ihrer menschlichen und göttlichen Seite hin, vorab für die Zeit ihres Ringens und Kämpfens hier auf Erden[1]. Israels Führungen und Geschicke sind zugleich die Führungen und Geschicke der Kirche, sei es, daß diese sich immer wiederholen in der Gesamtkirche oder in ihren Teilen und Gliedern. «Palästina», das bevorzugte Erbland des auserwählten Volkes, ist das Reich Gottes im Neuen Bund, zunächst in seiner räumlichen Ausbreitung, dann aber vor allem in seinen geistigen und ewigen Gütern. Das «Haus Aaron», «Levi» weist unmittelbar auf das Priester- und Levitentum des Neuen Bundes hin. «Jerusalem», «Sion» stellen die Kirche im höheren Sinne dar, sei es in der Zeit des Kampfes und Ringens hier auf Erden, sei es als das «Himmels-Sion» oder «himmlische Jerusalem», je nach dem Inhalt der Stelle. Der Tempel ist Vorbild unsrer christlichen Kirchen, seine Altäre sind unsre Altäre, seine Opfer reinste Vorbilder unsrer Opfer, sein Gottesdienst unser Gottesdienst. Der typischen Auslegung der Schrift ist es nun an sich eigen, daß sie beide Bedeutungen zu Recht bestehen läßt, den ursprünglichen Wortsinn und seine im Vorbild angedeutete Vollendung

[1] Gal. 6, 16.

Für gewöhnlich wird man beim Psalmenbeten beide miteinander verbinden und die Wahrheit in ihren vorbildlichen Umrissen betrachten. Man kann sich aber auch auf einen der beiden Sinne beschränken und die betreffenden Worte in ihrem vollen Sinne beten, ohne notwendig auf das Vorbild zurückzugreifen. Wenn ich z. B. bete: «Ich trete hin zum Altare Gottes», so kann ich mich an die einfache Bedeutung des Wortlautes halten, ohne an den Brandopferaltar im Tempel zu denken.

Hieraus ergibt sich, daß wir viel mehr Psalmen im literalen Vollsinn beten können, als es auf den ersten Augenblick erscheinen mag. Einige praktische Beispiele mögen das näherhin zeigen. Psalm 1 hat z. B. als Thema «Die beiden Wege» und als Teilgedanken in der Ausführung «Heil dem Gerechten», «Wehe dem Frevler». Den Mittelpunkt des ganzen Psalmes bildet der Gerechte, dessen lichtes Bild durch den düstern Hintergrund der Gottlosen nur schärfer hervorgehoben werden soll. An sich können wir uns nun beim Beten mit diesem Gedanken begnügen. Wir können aber noch höher steigen und den Psalm direkt auf Christus beziehen, welcher der «Gerechte» schlechthin ist und die «Sonne der Gerechtigkeit». In diesem Sinne wird z. B. an Ostern der erste Vers des Psalmes in unmerklicher Abänderung als einleitende Antiphon für die erste Nokturn gewählt, die dann mit Psalm 1 beginnt. Steht diese Beziehung des Psalmes auf Christus fest, dann verstehen wir auch leichter die Verwendung dieses Psalmes z. B. an den beiden Kreuzfesten und an Fronleichnam. Hier tritt das Bild in den Vordergrund, mit dem der Gerechte im Psalm verglichen wird. Es ist der Kreuzesbaum, der wunderbare Edelbaum, der uns die köstlichste aller Erlösungs-

früchte, die heiligste Eucharistie, gebracht hat. Hier haben wir nun allerdings eine Anwendung; sie ergibt sich aber ganz natürlich beim Beten des Literalsinnes dieses Psalmes an den genannten Festen. Psalm 18 ist ein herrlicher Sonnenhymnus und ein gleich herrlicher Gesetzeshymnus. Nach der Auslegung vieler Väter und Erklärer ist aber dieser Psalm typisch messianisch. Also kann ich in der Sonne der ersten Strophe im literalen Vollsinn Christus sehen, die Sonne der ewigen Gerechtigkeit, und im zweiten Lied sein heiliges Gesetz. So ergibt sich dann von selbst die Verwendung dieses Psalmes an fast allen Festen des Herrn, besonders an Weihnachten, am Fest der Erscheinung des Herrn und des Namens Jesu. Lieder wie Psalm 43 73 78 enthalten den Aufschrei der von Feinden hart bedrängten jüdischen Gottesgemeinde. Mit demselben Recht betet aber im literalen Vollsinn die Kirche diese Psalmen; denn sie stellt die Weiterführung und Vollendung der Synagoge dar, und die Leiden, Anfeindungen und Verwüstungen, wie sie diese Psalmen voraussetzen, wiederholen sich immer wieder im gleichen Ansturm gegen das Reich Gottes auf Erden. Das aber war im Alten Bund die Synagoge, im Neuen Bund ist es die Kirche Christi. Im gleichen Sinn gelten z. B. Psalm 123 oder 128 von der Kirche Christi. Ihr gilt noch mehr als der Synagoge das «Non praevalebunt», «Sie werden sie nicht überwältigen», weil Christus selbst den innersten Grund ihres Bestehens und ihrer Unüberwindlichkeit ausmacht. Sogar Psalmen wie Psalm 59 oder 82, mit denen manche nicht viel anzufangen wissen, lassen sich in eine tiefere, wirkliche Beziehung zu Christus bringen. Psalm 59 scheint mir einer der schönsten

Missionspsalmen zu sein, ein Gebet für die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden, und Psalm 82 ist wiederum eines der herrlichsten Lieder auf die unüberwindliche Felsennatur der Kirche mitten im brandenden Völkermeer und zugleich eine energische Mahnung, daß wir in den Bitten und in der Begeisterung für unsre heilige Kirche nicht leicht zu weit gehen können.

Wir brauchen in Ausnützung des literalen Vollsinnes nicht ängstlich zu sein, selbst auf die Gefahr hin, daß wir dabei einmal unbewußt in eine bloße Anwendung hineingerieten. Ein gründliches Studium des Literalsinnes wird uns vor wirklichen Ungereimtheiten schützen[1].

Der zweite Grundsatz, nach dem wir die Psalmen beten sollen, lautet: Bete die Psalmen als Kind der Kirche, als Glied am mystischen Leibe Christi. In seinem Brief an die Epheser zeigt der hl. Paulus in wunderbar tiefer Weise, wie es Gott nach dem Ratschlusse seines heiligen Willens gefallen hat, «dem All ein Haupt zu geben, dem im Himmel droben wie dem auf Erden»[2]. Das heißt mit andern Worten, Gott hat beschlossen, alles Christus als dem Haupte einzugliedern. Diese Eingliederung vollzieht sich in der Gnade der heiligen Taufe. Da werden wir eingepflanzt in Christus, geistig eingegliedert in seinen mystischen Leib. Kraft dieser Einpflanzung und Eingliederung leben wir geistig, übernatürlich aus Christus und in Christus, wie die Pflanze aus der Wurzel, wie die Rebe aus dem Weinstock, oder, um bei unsrem Bilde zu bleiben, wie das Glied in seiner Verbindung

[1] Vgl. unten S. 216 ff., Verhältnis der Psalmen zur Antiphon und zu den einzelnen Zeiten des Kirchenjahres.

[2] Eph. 1, 10.

mit dem Leibe unter einem Haupte. Durch sie haben wir Anteil an den Gnaden und Gütern, an dem ganzen Reichtum und an der Würde der gottmenschlichen Natur Jesu Christi. Wir haben aber nicht nur Rechte, wir haben auch Pflichten; wir dürfen nicht nur empfangen, wir müssen auch geben. Das Glied gehört nicht nur deshalb zum Körper, um von ihm Lebenskraft zu empfangen, sondern auch, um dem Körper, dem Haupte dienstbar zu sein. Die Rebe ist nicht dem Weinstock eingepflanzt, damit sie nur den Lebenssaft aus ihm ziehe, sondern damit sie Früchte bringe. Genau dasselbe gilt von den Gliedern des mystischen Leibes Christi. Sie sollen Früchte bringen, und die Hauptfrucht ist und bleibt, daß sie in der lebendigen Lebensgemeinschaft mit dem Heiland beitragen zur Verherrlichung des Vaters. Darum ruft derselbe hl. Paulus im gleichen Brief an die Epheser den Christen zu, daß sie dazu berufen seien, zu leben der Herrlichkeit des unendlich großen Gottes in Christus Jesus[1]. Diese Verherrlichung des Vaters leistet der Heiland als das Haupt des mystischen Leibes der Kirche mit den ihm angegliederten Seelen vorab in feierlicher und öffentlicher Weise in der heiligen Liturgie, im heiligen Meßopfer und im kirchlichen Stundengebet.

Der Grund und der Gegenstand dieser Verherrlichung ist die göttliche Natur in ihrer innern Vollkommenheit. Dann aber bildet auch das Wirken Gottes nach außen in der Schöpfung und besonders in der Erlösung einen Hauptgegenstand des Lobes und Dankes und der Verherrlichung der allerheiligsten Dreifaltigkeit in der christlichen Li-

[1] Eph. 1, 6 12 14.

turgie. Nun hat aber Gott durch das «Wort» die Welt erschaffen und durch das «Wort, das Fleisch geworden», die Welt erlöst. Schön kommt diese Wahrheit zum Ausdruck in einer Oration der Karsamstagsliturgie, in der die Kirche betet, Gott möge durch den alles zur ursprünglichen Unversehrtheit zurückführen, durch den alles seinen Anfang genommen, nämlich unsern Herrn Jesus Christus. Wie Gott aber durch das «Wort» die Welt erschaffen und erlöst hat, so wird ihm auch alle Ehre und Verherrlichung aus der Schöpfung und Erlösung nur wiederum durch das «Wort» und seine heiligende Vermittlung vorzüglich in der heiligen Liturgie zuteil. Darum betet der Priester wiederum so tief und wahr, wenn er im Kanon der Messe nach der Wandlung mit der heiligen Hostie drei Kreuze über den Kelch zeichnet: «Durch ihn (Christus), mit ihm und in ihm ist dir, o Gott, allmächtiger Vater, in Einheit des Heiligen Geistes alle Ehre und Verherrlichung». Dies gilt nicht nur von der Verherrlichung, die Gott aus der Schöpfung und Erlösung im allgemeinen empfängt, sondern ganz besonders von der Verherrlichung, die ihm durch die «betende Kirche» zuteil wird. Wir müssen uns daher gerade beim Psalmengebet bemühen, soweit dies nicht durch den Inhalt der Psalmen schon von selbst geschieht, immer eine recht innige, herzliche Beziehung unsrer Seele zu Christus herzustellen, damit wirklich im Sinne der oben angeführten Worte des hl. Augustin in unsrem Psalmengebet die Stimme Christi ertöne. Dadurch erwärmt und begeistert sich auch das Herz beim Psalmenbeten wunderbar, wie jeder bald erfahren wird[1].

[1] Die Kirche gibt uns übrigens noch ein einfaches Mittel an die Hand, wie wir uns dieser Gebetsgemeinschaft mit dem

In den Chorapsiden der altchristlichen Basiliken Roms können wir sooft das majestätische Bild des göttlichen Erlösers bewundern. Er ist der große Chorführer, der mit den zu seinen Füßen psallierenden und singenden Priestern und Mönchen die «Ecclesia orans» darstellt, «die betende Kirche», zur Verherrlichung des Vaters. Das ist die tiefe, herrliche Wahrheit, die dem kirchlichen Stundengebet zu Grunde liegt. Wenn wir die Psalmen in unsrem Berufe beten, beten wir nicht als Privatpersonen, sondern als Vertreter der Kirche, die in uns mit Christus, dem Haupte, vereint, der göttlichen Majestät ihre Huldigung darbringt, oder noch richtiger gesagt: Christus ist es, das Haupt des mystischen Leibes der Kirche, der durch seine berufenen Diener im kirchlichen Stundengebet den Vater verherrlicht.

In der alten Kirche war es selbstverständlich, daß sich der gesamte Klerus am gemeinsamen kirchlichen Stundengebet beteiligte, ohne daß ihn vorerst positive Gesetze dazu verpflichtet hätten. Als dann im Verlauf der Zeit sich neben den großen Mutterkirchen immer mehr kleinere Einzelkirchen und Gemeinden bildeten, und sich infolgedessen das gemeinsame Leben des Klerus immer mehr auflöste, verschwand auch die altgewohnte Sitte, das kirchliche Stundengebet gemeinsam zu verrichten. Ja, als dann der Klerus auch auf Grund anderer Titel als desjenigen des Benefiziums zu den Weihen zugelassen wurde, entzog sich ein großer

---

Heiland vor Verrichtung des kirchlichen Stundengebetes bewußt werden sollen. Sie läßt uns nämlich beten: «Herr, in Vereinigung mit jener göttlichen Gebetsmeinung, in der du selbst auf Erden Gott das Opfer des Lobes dargebracht hast, will ich dieses Stundengebet dir darbringen.»

Teil überhaupt der Pflicht des kirchlichen Stundengebetes. Da schritt aber die Kirche mit strengen Gesetzen gegen diese schwere Vernachlässigung ein, besonders auf dem allgemeinen vierten Laterankonzil (1215)[1], sowie auf dem Konzil von Vienne (1311)[2]. Der Sinn der Kirche war von jeher, daß alle zu höheren Weihen oder zum Ordensstande Berufenen eine ihrer wichtigsten Aufgaben in der Verrichtung des kirchlichen, und zwar zunächst gemeinsamen Stundengebetes sehen sollten, und heute hat sie ihren klaren Willen dahin festgelegt, daß alle, die zu höheren Weihen emporgestiegen sind oder in irgend einem Orden feierliche Profeß abgelegt haben, das kirchliche Stundengebet verrichten müssen. Sie bilden eben die «Ecclesia orans», die «betende Kirche», oder wie der hl. Basilius sich ausdrückt[3], die «Stimme der Kirche», die unaufhörlich empordringt zum Throne Gottes und des Lammes. Darum kann die Verpflichtung zum kirchlichen Stundengebet im tiefsten Grunde sich auch nicht gründen auf ein Benefizium, sondern auf das Offizium, auf die Würde, den Stand in der innigsten Lebensgemeinschaft mit Christus, dem Haupte. Daß sich der gemeinsam betende Chor von Priestern, die «Ecclesia orans» im wahrsten Sinne, heute fast überall aufgelöst hat und nur noch in Klöstern und Kapiteln besteht, ändert nichts an der Tatsache, daß jeder Priester und Mönch, wenn er auch allein und im vergessensten Winkel der Welt sein Brevier zur Hand nimmt, sich im gleichen Augenblick offiziell einreiht, oder

[1] C. 9, X, de celebratione missarum, III, 41.
[2] C. 1, X, de celebratione missarum, III, 41.
[3] Hom. in Psalm. 1 u. 2.

besser, von selbst schon eingereiht ist in jene unzählbare Schar, die da mit Christus, dem Haupte, die betende Kirche darstellt. Daran erinnert den für sich allein betenden Priester oder Mönch an vielen Stellen schon die ganze Anlage des Breviers. Die Art und Weise, wie er z. B. das Invitatorium zur Matutin oder die Responsorien betet, ist nur im Wechsel vieler Stimmen, in Chor und Gegenchor, verständlich.

Wie nun Kleriker und Mönche kraft ihrer Weihe oder ihres Standes, ihrer Profeß, ganz von selbst eingereiht sind in den offiziellen Chor der betenden Kirche, so kann auch jeder einzelne Laie kraft der heiligen Taufe jederzeit durch die entsprechende Meinung dieser herrlichen Gebetsgemeinschaft mit Christus, dem Haupte, sich anschließen, wie denn auch das Volk in der alten Kirche in großer Zahl und heiliger Freude am öffentlichen kirchlichen Gebete teilnahm. Das ist die tiefste Erfüllung jenes Heilandswortes: «Wo immer zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.»[1] Das ist Liturgie im wahren Sinne des Wortes: öffentlicher, von Priester und Volk in der Lebensgemeinschaft mit dem Heiland geleisteter Dienst zur Verherrlichung Gottes und zum Wohl der Kirche und der ganzen Menschheit.

Diese Art, die Psalmen als Kind der Kirche, als Glied am mystischen Leibe Christi zu beten, ist theologisch nicht nur tief begründet, sie ist für uns auch von unberechenbarem Vorteil. So kommen wir am vollkommensten einer unsrer ersten Pflichten hier auf Erden nach: der Herrlichkeit und Verherrlichung des unendlich großen Gottes zu leben. Weil

[1] Matth. 18, 20.

wir eben auf diese Weise in der innigsten Gebetsgemeinschaft mit unsrem Heiland beten, erhält unser Gebet eine eigene, wunderbare Würde und Kraft. Die Verherrlichung Gottes ist in der Tat die erste Frucht des Breviergebetes. Über diese Frucht können wir nicht verfügen, die hat Gott oder besser der Heiland von vornherein zur Verherrlichung des Vaters in Beschlag genommen. Jede Gebetsmeinung, die wir über diese erste und wichtigste und von selbst gebotene hinaus machen, kommt erst in zweiter Linie in Betracht, hat aber auch ihrerseits Anteil an der Kraft und Würde, die aus der Gebetsgemeinschaft mit Christus auf unser Gebet überhaupt überströmt.

Das Beten in der Gemeinschaft mit Christus ist für uns ein großer Trost. Wir klagen soviel über die Mangelhaftigkeit unsres Gebetes, vielleicht gerade unsres Breviergebetes; wir sind bei ihm oft so unbefriedigt, ja geistig ermüdet und seelisch verstimmt. Wenn wir im übrigen unsre Pflicht getan, kann der Grund dieses Unbefriedigtseins und dieser Verstimmung nur darin liegen, daß wir den bewußten Zusammenhang mit Christus, dem Haupte, und mit der betenden Kirche verloren haben. Wir haben sicher schon an den Ufern eines Stromes gestanden und haben gestaunt über die großen Werke, die er schafft, über den Segen, den er überall verbreitet, wo immer er vorbeizieht. Aber wie ist denn dieser Strom entstanden? Unzählige Bächlein sind es, die sich mit dem Quellflusse vereint haben und schließlich den großen Strom bilden. Jedes dieser Bächlein ist für sich klein und wenig leistungsfähig. Aber sobald es einmal aufgenommen ist in den großen Strom, wird es stark, wirkt große Werke und schafft überall Segen, wohin es kommt. So

ist es auch mit unsrem Psalmen- und Brevierbeten. Es mag für sich allein genommen armselig, schwach erscheinen — im großen Gebetsstrom, der ausgeht von unsrem Haupte, Christus, und der immer mächtiger anwächst durch die Gebete aller mit ihm in Lebensgemeinschaft verbundenen Seelen, vorab seiner betenden Kirche, wird es stark und mächtig, groß an Würde und reich an Segen. Wohl können auch so noch vorübergehend Zeiten kommen, in denen uns die Psalmen fad und unser Gebetsdienst fast als eine Last vorkommt. Aber solche Zeiten haben auch die Heiligen erlebt, deren Liebe und Eifer nichts zu wünschen übrig ließen. Unser Gebet ist gut, erhaben an Würde und reich an Segen, solange wir menschlich unser möglichstes tun und in der innigen Gebetsgemeinschaft mit unsrem Heiland bleiben.

Wenn wir so die Psalmen in ihrem ursprünglichen Wortlaut, wie sie gleichsam aus dem Munde des Geistes Gottes hervorgegangen sind, beten, wenn wir sie in innigster Lebens- und Gebetsgemeinschaft mit Christus beten, dann beten wir sie gut. Wir ergehen uns dann nicht in gekünstelten, mehr oder weniger unfruchtbaren Anwendungen, wir stehen dann nicht als einzelne da, sondern beten als Glieder Christi, daher auch in seinen Gesinnungen und uns anschließend an seine Gedanken. Wir beten und seufzen dann wahrhaft mit den unaussprechlichen Seufzern des Heiligen Geistes nach Gottes Wohlgefallen.

Wir bilden als Glieder der Kirche, des mystischen Leibes Christi, eine große Familie, die den Alten und Neuen Bund umspannt, die die Heiligen des Himmels, die streitenden Glieder auf Erden

und die leidenden Seelen im Fegfeuer untereinander vereint und mit Christus, dem Haupte, verbindet. Aber auch das Gegenbild dürfen wir nicht vergessen, die Hölle und ihre Brut, die mit allen Mitteln der Tücke und Lüge, mit aller Wut und Grausamkeit die Kirche und ihre Kinder verfolgt, die alte Schlange, die ihre Todfeindschaft nimmer aufgibt, bis ihr Christus endgültig den Kopf zertritt. Wie viele der herrlichsten und wahrsten Beziehungen sind da mit einem Male hergestellt; es gibt keinen Psalm, der nicht in irgend einem Sinn verwertet werden könnte. Bald beten wir als Glied des Ganzen mit dem ganzen mystischen Leib und verherrlichen die göttliche Majestät; bald trete ich als Glied zum Haupte in Beziehung: erkenne in den messianischen Psalmen seine Würde, bitte um Verzeihung, Erleuchtung, Heiligung, lasse mich von ihm belehren und führen. Dann trete ich wieder als Glied zu den Gliedern in Verbindung: jauchze mit den Gerechten im Himmel, leide mit den Leidenden im Fegfeuer, streite und leide mit den streitenden und leidenden Gliedern auf Erden. Da gibt es keine Schilderung der Not, der Gefahr, der Verfolgung, der Kränkung, der Mühsal, die, wenn im Augenblick vielleicht auch nicht auf mich, so doch auf die Kirche als solche, die immer Anliegen genug hat, oder auf einzelne Glieder passen würde. Hier kann man im schönsten und gottverborgensten Sinn das «Gebot des Herrn» erfüllen.

Manche Beter fühlen sich gerade durch diese vielseitigen Beziehungen und den steten Wechsel von Bildern, Ideen und Affekten in der zu betenden Reihenfolge der Psalmen beengt, und da es ihnen nicht gelingen will, einen streng logischen

Zusammenhang in das Ganze zu bringen, so können sie sich beim Psalmenbeten von dem Eindruck eines geistverwirrenden Hin- und Hergeworfenwerdens nicht ganz frei machen. Wir dürfen eben keine logischen Zusammenhänge zwischen den einzelnen Psalmen suchen, weil sie fast durchweg nicht bestehen, und müssen uns überhaupt von einer peinlichen Systematisierung unsrer Gedanken und Affekte in der Liturgie hüten. Sie entspricht nicht ihrem Geiste und auch nicht dem, der sie durchdringt, der weht, wie und wo er will. Betet jemand die Psalmen für sich, so mag er sie sich auswählen, wie sie seiner augenblicklichen Stimmung entsprechen. Betet jemand in der kirchlich geordneten Brevierordnung, so muß er allerdings der Gemeinsamkeit wegen persönliche Opfer bringen. Hier ist das Ganze nicht auf einen einzelnen zugeschnitten, sondern dient der Gemeinsamkeit, den Jahrhunderten, ungezählten Charakteren und Anlagen. Wir müssen uns, wie gesagt, einfach tragen lassen wie ein Schifflein von den Wellen, ohne Zwang, und die stille Gottvereinigung, der wir uns dabei hingeben, wird mit der Zeit von selbst eine zwar freie, aber seelisch befriedigende Einheit schaffen. Und bleibt schließlich auch manches noch beim Psalmenbeten uns unverständlich und scheidet vielleicht manches als nebensächlich und belanglos aus, so fließen uns gleichwohl so viele herrliche Gedanken und Ideen aus den Psalmen zu und es entsteht eine solche Fülle der verschiedensten Affekte in unsren Herzen, daß sich in Wahrheit das Wort des Psalmisten erfüllt: «Dilata os tuum et implebo illud» — «Tu deinen Mund nur auf, ich will ihn füllen!» (Psalm 80, 11.) Wenn wir mit Treue unsre Gebetspflicht erfüllen, werden

uns im Laufe der Zeit unter der Anregung der Gnade Gottes immer neue Schönheiten aufgehen, und neues Licht wird aus den Psalmen uns entgegenstrahlen[1].

Verteilung der Psalmen in der Liturgie. Nun wäre noch ein Wort über die praktische Verteilung und Verwendung der Psalmen in der Liturgie, speziell im Brevier, beizufügen[2]. Da unsre Arbeit zunächst das Brevierbeten im Auge hat, so kann es nicht unsre Aufgabe sein, die geschichtliche Entstehung und Zusammensetzung des Breviers überhaupt zu verfolgen. Zumal die Anordnung der Psalmen und ihre Verteilung auf die einzelnen Tagzeiten ist im Laufe der Zeit in den verschiedenen Brevieren oftmals geändert worden. Sicher ist, daß die Anordnung der Psalmen, wie sie sich heute noch im benediktinischen Brevier findet, die ältere, natürlichere und dem Geiste der Liturgie am meisten entsprechende ist, während die Ordnung der Psalmen im heutigen römischen Brevier zwar vom gleichen Grundsatz ausgeht wie die des benediktinischen, nämlich alle 150 Psalmen im Laufe der Woche zu beten, im übrigen aber die Psalmen nach mehr praktischen Rücksichten verteilt sind.

Wir behandeln hier in aller Kürze die Stellung der Psalmen zu den einzelnen Tagzeiten, Wochentagen und Festen sowie das Verhältnis der Psalmen zur Antiphon.

---

[1] Vgl. schon S. 41 ff.

[2] Vgl. S. Bäumer, Geschichte des Breviers (Freiburg 1895); Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik II[2] (Freiburg 1912) § 96; R. Stapper a. a. O. § 24 f.; Cl. Blume S. J., Brevier und Messe (Regensburg 1919[2]) 21 ff.

Im benediktinischen (monastischen) Brevier folgt die Anordnung der Psalmen an den Wochentagen im allgemeinen der Reihenfolge des Psalters, so zwar, daß Psalm 1—19 (Psalm 3 4 und 5 scheiden aus) für die Prim von Montag bis Samstag verwendet werden, Psalm 20—108 für die Matutin, mit dem 20. beginnend am Sonntag. Psalm 109—147 werden in der Vesper von Sonntag bis Samstag gebetet mit Ausscheidung von Psalm 117 für die Laudes am Sonntag, 118—127 für die kleinen Horen, Psalm 133 für die Komplet und Psalm 142 für die Laudes am Samstag. Steht nun diese Anordnung der Psalmen in irgend einem innern logischen Zusammenhang zu den einzelnen Tagzeiten oder gar zu den einzelnen Tagen der Woche? Ja und nein. Daß das monastische Brevier in der Sonntagsmatutin mit dem Königspsalm 20 beginnt und nicht wie das römische Brevier mit Psalm 1, scheint allerdings mit Rücksicht auf den Inhalt der Psalmen 20 21 und 22 geschehen zu sein. Was dann die Tagzeiten betrifft, so ist sicher, daß für die Laudes annähernd aus der auf den betreffenden Tag fallenden Psalmengruppe diejenigen ausgewählt wurden, die den «Lichtgedanken», den Grundgedanken der Laudes, anklingen; z. B. durch mane: frühmorgens; lumen, lux: Licht; diluculo: beim Frühlichtschein usw. Doch schließt sich diese Beziehung nicht selten rein äußerlich an das Wort an, während der übrige Psalm mit seinem düsteren Inhalt dem mehr freudigen, lichten Charakter dieser Hore nicht zu entsprechen scheint. Freilich kann auch so ein Zusammenhang zwischen Psalm und Hore hergestellt werden, in dem die Seele aus Sünde, Drangsal und Not sehnsüchtig sich zur freudigen Anteilnahme an der Erlösung emporringt, die jeweils im Benediktus ihren

begeisterten und höchsten Ausdruck findet. Ebenso versteht man leicht die Verwendung des Kantikums Benedicite sowie der Laudate-Psalmen 148—150 in der Laudes; Gesänge, die die ganze Schöpfung in den Lobpreis Gottes einbeziehen. Dieselbe Wahrnehmung gilt für die Wahl der Vesperpsalmen. Hier kommen vorwiegend, wenngleich wieder nicht ausschließlich, die schönen, innigen Lobpsalmen zur Verwendung, wie sie sich im letzten Drittel des Psalters finden. In der Vesper sagen wir ja Dank für die erlangten Erlösungsgnaden des vollbrachten Tages und harren sehnsüchtig des Heiles eines neues Tages. Auch finden Dank und Jubel der Erlösung ihren höchsten Ausdruck wieder im Kantikum des Magnifikat. Die Ausscheidung der Gradualpsalmen für die kleinen Horen im benediktinischen Brevier scheint dadurch begründet zu sein, daß sich diese Psalmen wegen ihres vielseitigen praktischen Gebetsinhaltes und ihrer Kürze vorzüglich für die öftere Vereinigung der Seele mit Gott untertags in diesen Horen eignen. Dagegen ist die Auswahl von Psalm 4 90 und 133 für das kirchliche Abendgebet der Komplet durch den Inhalt dieser Psalmen klar bestimmt worden. Hat nun auch offenkundig für einzelne Tagzeiten eine gewisse Auswahl von Psalmen stattgefunden, die zum Teil, wenn auch oft nur sehr weitläufig, inhaltlich begründet war, so bleibt gleichwohl als erster Grundsatz bestehen, daß im Sonntags- und Ferialoffizium des benediktinischen Breviers die Psalmen im allgemeinen in aufsteigender Linie der Anordnung folgen, die sie im Psalter einnehmen, und da in diesem sich kein fortschreitendes Gesetz ihrer Anordnung nach inhaltlichen Gesichtspunkten feststellen läßt, so kann streng genommen von einem

solchen auch im Offizium nicht die Rede sein[1]. Wohl werden immer wieder Meinungen über einen logischen Aufbau des Psalters verteidigt, aber ohne Erfolg. Manche meinen im Anschluß an den hl. Thomas, die ersten 50 Psalmen seien mehr für «poenitentes», die Büßenden, bestimmt, während das zweite Drittel mehr den «proficientes» gelte, den im geistlichen Leben Fortgeschrittenen[2]. Allein die Durchführung des Beweises im einzelnen läßt sich für solche Ansichten entweder gar nicht oder nur sehr gezwungen erbringen und geht im Grunde immer auf übertriebene Systematisierungssucht zurück. Von einem systematisch fortschreitenden Aufbau des Psalters nach inhaltlichen Gesichtspunkten kann schon deshalb nicht gut die Rede sein, weil er, wie wir gesehen, aus verschiedenen Einzelsammlungen zusammengewachsen ist, die zum Teil noch textkritisch sich abgrenzen lassen. Wohl läßt sich Psalm 1 inhaltlich in schöne Beziehung zu Psalm 150 bringen; aber diese Psalmen sind wahrscheinlich vom letzten Zusammensteller des Psalters als Anfang und Schluß eigens gedacht gewesen und beweisen im übrigen wieder nichts für den Kern des Psalters.

Was vom benediktinischen Brevier gilt, gilt im wesentlichen auch vom römischen. Wenngleich nicht mit der Folgerichtigkeit wie im monastischen Brevier, gilt gleichwohl auch hier, besonders was die kleinen Horen und die Komplet angeht, die Anordnung der Psalmen nach der Reihenfolge des

[1] Die gleiche Beobachtung läßt sich auch in Bezug auf die Auswahl der Eingangspsalmen für die Messen an den Sonntagen nach Pfingsten machen oder für die Kommunionverse an den Ferialtagen der Fastenzeit.

[2] S. Thom. in Psalm. 51, vgl. auch Prooemium in Psalmos.

Psalters als erster Grundsatz. Für die kleinen Horen hat das römische Brevier im Gegensatz zum altrömischen und benediktinischen für jeden Tag besondere Psalmen. Hier waren wohl, wie schon angedeutet, rein praktische Rücksichten maßgebend. Einerseits sollte der ganze Psalter im Verlaufe einer Woche gebetet werden; anderseits sollten dabei die einzelnen Tagzeiten nicht zu sehr mit Psalmen belastet und Wiederholungen des gleichen Psalmes im allgemeinen verhütet werden. Dem gleichen Grundsatz dient ja auch die ständige Teilung der Psalmen in kleinere Abschnitte, durchbrochen durch das «Gloria patri». Um der Charakterisierung einer Hore nach gedanklichen und heilsgeschichtlichen Gesichtspunkten willen ist vielleicht Psalm 22 auf den (eucharistischen) Donnerstag und Psalm 21 auf den (Leidens-)Freitag gesetzt worden. Da hier die aufsteigende Zählung durchbrochen ist, muß doch irgend eine Absicht vorliegen[1].

[1] Vgl. hierzu die sehr beachtenswerte Studie von R. Guardini, Die Psalmen vom Brevier des Donnerstag und das geistliche Leben (Mainz 1923) 131—149. Im übrigen äußert sich auch Guardini in unsrem Sinn, wenn er ausführt: «Zusammenfassend kann man sagen: der Grundsatz der charakterisierenden Auswahl, der die betreffende Zeiteinheit auf einen bestimmten Heilsgedanken bezieht, kommt im Psalterium fast gar nicht zur Anwendung. Stärker jener Gesichtspunkt, der den astronomischen Charakter des betreffenden Zeitabschnittes betont. Doch hat er nur auf den Psalmenbestand bestimmter Stunden, nicht aber der Tage Einfluß, wie ja auch astronomisch ein Wochentag gegen den andern nicht merklich unterschieden ist. Der wichtigste Gesichtspunkt ist der des einfachen zahlenmäßigen Fortschreitens. Danach wird der Psalter von Psalm 1—150 durchgezählt ohne Rücksicht auf den Inhalt des einzelnen Psalmes. Und zwar wird er im neuen Psalterium noch häufiger angewandt als im alten. Ja, er ist so stark, daß sogar da, wo die Psalmen

Wie sich nun im allgemeinen, obige Beispiele ausgenommen, kein streng logischer, inhaltlicher Zusammenhang der einzelnen Psalmen zu den betreffenden Tagzeiten herstellen läßt, so auch nicht zu den einzelnen Tagen der Woche. Scheint ein solcher vorhanden zu sein, so ist er mehr zufällig als beabsichtigt. Psalm 117 und 118 scheinen allerdings seit alters beliebte Sonntagspsalmen gewesen zu sein und eignen sich auch als solche für den Hauptgedächtnistag der Erlösung, Auferstehung und der stillen Gesetzesfreude ganz gut. Im übrigen bleibt aber auch hier der Grundsatz bestehen, daß die ansteigende Reihenfolge der Psalmen im Psalterium die Auswahl der Psalmen für die einzelnen Wochentage im wesentlichen bestimmt hat. Bei den Juden traten im kultisch-zeremoniellen Gebrauch an Stelle der babylonischen Sonnen- und Planetengötter die einzelnen Schöpfungsphasen, wie sie im ersten Buche Moses 1, 1 ff. aufgeführt sind, an die Spitze der einzelnen Wochentage. Spuren davon finden sich noch in den Vesperhymnen. Schöpfung und Erlösung bilden nun allerdings einen wesentlichen Gegenstand der Liturgie, aber eine Verteilung bestimmter Schöpfungs- oder Erlösungsgedanken auf bestimmte Tage der Woche und eine dementsprechende Auswahl der Psalmen läßt sich nicht erweisen. Diese Wahrnehmung entspricht auch vollkommen dem Geiste der Liturgie vor allem in ihrer ältesten, ursprünglichen Form und traditionellen Auffassung. Ihr ist eher alles eigen als strenge

---

nach ihrem Inhalt ausgewählt werden, noch möglichst eine aufsteigende Ordnung in den Nummern beobachtet wird (z. B. in der Komplet)» (a. a. O. 135).

Systematisierung ihrer Gedanken und Affekte und lehrhafter Aufbau [1].

[1] Einen streng systematischen Aufbau für die Sonntags- und die Ferialoffizien und demnach auch eine nach ganz bestimmten Gesichtspunkten erfolgte Auswahl der Psalmen für jeden Tag weist bekanntlich das sog. Maurinerbrevier auf, sowie das Pariser Brevier von 1767. So soll am Sonntag, als dem Tage des geschaffenen Lichtes, des auferstandenen Heilandes und der Verkündigung des neuen Gesetzes, die Psalmodie in den Herzen der Gläubigen die Liebe zu Gott und zu seinem Gesetze entfachen. Am Montag soll sie Gottes Liebe und Wohlwollen zu den Menschen in besonderer Weise feiern usw. Ähnlich hat Dr. Stephan seinem «Psalmenschlüssel» einen systematisch geordneten Aufriß des Sonntags- und Ferialoffiziums beigegeben. Er gruppiert sein System mehr um die großen Tatsachen der Schöpfung und Erlösung und der daraus sich ergebenden Folgerungen. Während aber die Mauriner für die in ihrem System durchgeführten Gedanken die Psalmen frei auswählten, hat es Dr. Stephan mit einer von der Kirche festgesetzten Anordnung der Psalmen zu tun. Er hat also die Schwierigkeit zu überwinden, eine objektiv gegebene, festgesetzte Psalmenanordnung inhaltlich in ein bestimmtes System einzupassen oder dieses System aus der gegebenen Psalmenordnung herauszulesen. So lobenswert der Versuch ist, so kann er wohl auch im Sinne des Verfassers nicht mehr sein als eine Anregung. Manche mögen für den Anfang für eine solche Systematisierung dankbar sein: manchen wird sie immer einen guten Dienst leisten, denn die Anlagen und Bedürfnisse der Menschen sind so verschieden. Den meisten aber wird ein solches System, streng durchgeführt, bald eine unerträgliche Fessel werden, die jede Geistesfreiheit und jeden innern Fortschritt im Gebete hemmt. Zudem scheint mir auch Stephans System viel zu egozentrisch eingestellt zu sein. So sollen wir uns z. B. beim Beten von Psalm 2 am Sonntag vorhalten, daß der Gegensatz gegen ihn (den Schöpfer) uns ins Verderben stürzt. Hier findet also nur die praktische Folgerung der letzten Strophe in Anwendung auf den Schöpfer Betonung, während der Hauptgedanke des Psalmes, die Thronerhebung des Messiaskönigs, zunächst überhaupt nicht zum Ausdruck kommt.

Wir werden daher am besten die Psalmen einfach nehmen, wie sie kommen, und sie nach obigen Grundsätzen beten, ohne ihnen zunächst eine ganz spezielle Beziehung auf die einzelnen Tagzeiten oder gar auf den Tag selbst zu geben. Eine allgemeine, freie Beziehung wird sich ja immer herstellen lassen, sei es zur betreffenden Tagzeit, sei es zum betreffenden Teil des Kirchenjahres, und in einzelnen wenigen Fällen ist sogar, wie wir gesehen haben, eine ganz bestimmte Beziehung gegeben. Im übrigen aber muß das Prinzip voller Freiheit und schlichter Kindlichkeit, wie es der Liturgie eigen ist, festgehalten werden. Nehmen wir z. B. das Sonntagsoffizium der Matutin nach dem Benediktinerbrevier. Im ersten Psalm (20) redet die Seele in schlichter Form mit Gott und freut sich über die Herrlichkeit und Macht, die das Haupt, der König Christus, in Jahwes Huld genießt. Dann schauen wir in Psalm 21 Christus auf seinem Leidensweg, durch den er sich seine Kirche erkauft hat. Wie er uns als unser Hirte und Wirt seine Leidensfrucht schenkt, zeigt uns der dritte Psalm (22). Im vierten (23) schauen wir Jahwe, den Gott der Herrlichkeit; er kann aber auch auf Christus, das Haupt, bezogen werden. Der fünfte Psalm (24) ist wieder ein tröstlicher Aufblick zu Gott, ein schlichtes, innigliches Zwiegespräch von verschiedenem Inhalt. Ihm folgt im sechsten Psalm (25) eine Unschuldsbeteuerung, die sich für den Betenden als Glied des mystischen Leibes von selbst ergibt, aber mehr als sittlicher Ansporn wirkt. Zugleich ist der Psalm eine entferntere Reinigungsvorbereitung auf das sonntägliche Meßmysterium. Die zweite Nokturn beginnt mit Psalm 26. Sein Thema ist wieder selige Sicherheit in Gott. Solche Gebete können sowohl an Gott

(Jahwe) schlechthin oder an das Haupt, Christus, gerichtet werden. Der zweite Psalm (27) enthält Bitten wider heimtückische Feinde und eine Schlußbitte für die Kirche überhaupt. An ihn reiht sich in Psalm 28 ein donnernder Naturhymnus auf die Größe Jahwes, der die Seele mächtig erfaßt. Sein Schlußgedanke ist: Das ist unser Gott — brauchen wir da zu bangen? Der vierte Psalm (29) zeigt die Herablassung dieses großen Gottes und seine Geduld mit dem armen Menschenkinde. Im fünften (30) kehren, der Form nach inständiger, die Gedanken von Psalm 27 wieder. Der letzte (31) endlich schildert das Glück des entsündigten Gotteskindes, mit der liebevollen Mahnung am Schlusse, doch immer im Brunnen der göttlichen Barmherzigkeit — wir können sagen im Blute des Lammes — seine Seele zu waschen. In dieser Weise reihen sich zwanglos Gedanken und Wahrheiten aneinander, Lobpreisungen und Bitten, die in ihrer ursprünglichen Frische die Seele erfassen und sie im Bewußtsein ihrer Gotteskindschaft als Glied der Kirche in inniger Gebetsgemeinschaft mit Christus weise psallieren lassen.

Anders verhält sich nun die Sache bei den besondern Festoffizien des Kirchenjahres sowie bei den Offizien der Heiligen. Hier ist eine ganz bestimmte Auswahl der Psalmen, wenn auch oft nur nach sehr allgemeinen Gesichtspunkten, unverkennbar. Näheres hierüber wird uns jedoch die folgende Ausführung sagen: Das Verhältnis der Psalmen zur Antiphon.

Die Antiphon stellte, geschichtlich betrachtet, im wesentlichen die Anteilnahme des Volkes an der kirchlichen Psalmodie dar. Im Wechselgesang mit

dem Chore der Kleriker und Priester respondierte das Volk dramatisch oder wohl auch aus praktischen Rücksichten, weil es den ganzen Psalm nicht auswendig wußte, mit einer bestimmten Wortgruppe. Die Wiederholung fand entweder nach jedem Vers statt oder nach einer bestimmten Anzahl von Versen. Heute wird die Antiphon vom ganzen Chor gemeinsam nur noch am Anfang und am Ende eines Psalmes oder einer Psalmgruppe gesungen oder gebetet. Inhaltlich will die Antiphon einen Hauptgedanken oder einen Leitgedanken angeben, welcher der Seele während des Betens eines oder mehrerer Psalmen vorschweben soll. Der Wortlaut der Antiphon ist entweder dem folgenden Psalm oder der Psalmgruppe selbst entnommen, oder aber aus der Heiligen Schrift, der Geschichte der Heiligen, den Märtyrerakten oder sonstwie dem Geheimnis des Tages frei angepaßt.

Hieraus ergeben sich annähernd die Beziehungen, die der Antiphon zu den folgenden Psalmen zukommen. Daß sie zu den Psalmen überhaupt in einer Beziehung steht, zeigt heute noch ihre rein äußerliche Stellung, indem sie ja den Psalm oder eine bestimmte Psalmgruppe eröffnet und schließt. Dieselbe Einsicht legt auch ihre geschichtliche Entwicklung nahe. Diese Beziehung der Antiphon zum Psalm ist indes sehr verschieden[1]. In der Sonntagspsalmodie während des Jahres sowie in den Ferialoffizien gibt die Antiphon im allgemeinen recht glücklich den Leitgedanken für die betreffenden Psalmen an. Doch gerade der Umstand, daß hier die Antiphonen aus dem Text der Psalmen

[1] Von der musikalischen Bedeutung der Antiphon sehen wir hier ab.

selbst ohne jede inhaltliche Veränderung und sonderliche Deutung genommen sind, beweist, daß in diesen Offizien in erster Linie der Literalsinn dieser Psalmen zur Geltung kommen soll und die Antiphon nur eine allgemeine Direktive in diesem Rahmen geben will. Ähnlich verhält es sich an den Festen des Kirchenjahres (Proprium de tempore). Hier ist die Antiphon entweder wiederum den Psalmen entnommen und weist dann meist auf einen bestimmten Vers hin, in dem der Festgedanke hauptsächlich zum Ausdruck kommen soll. Auch hier ist der Psalm, der nach besondern, manchmal auch nur ganz allgemeinen Gesichtspunkten dem Fest entsprechend gewählt ist, im Literalsinn oder literalen Vollsinn zu beten. So lautet die erste Antiphon in der Weihnachtsmatutin: «Der Herr sprach zu mir, mein Sohn bist du, heute hab' ich dich gezeugt», und dann folgt Psalm 2, dem sie entnommen ist. Oder die Antiphonen klingen in freier Weise nach verschiedenen Richtungen immer wieder das Festgeheimnis an. In diesem Fall wollen sie nur das Festgeheimnis in Erinnerung bringen, das als Grundgedanke während des Psallierens dem Betenden vorschweben soll. So behandeln z. B. die Antiphonen der Matutin am Feste der heiligsten Dreifaltigkeit dieses Geheimnis nach allen Richtungen in tiefer, dogmatischer Weise. Die betreffenden Psalmen aber feiern alle die Größe und die Herrlichkeit des dreieinigen Gottes. Dieser Hauptgedanke, der durch die Antiphonen nahegelegt und immer wieder angeklungen wird, genügt allein schon, um die Seele der Betenden mit Bewunderung, Licht und Wärme für dieses Geheimnis zu erfüllen, selbst wenn er weiter keine ins einzelne gehende Beziehungen zwischen Antiphon und

Psalm zuließe. Schließlich feiern die Antiphonen das Festgeheimnis mitunter geschichtlich, besonders in neueren Offizien. So schließen sich z. B. am Feste des kostbaren Blutes die Antiphonen der Reihe nach der Leidensgeschichte des Heilandes an, von der Beschneidung bis zur Grablegung. Auch hier ist der Literalsinn der Psalmen in freier Weise mit den das Festgeheimnis schildernden Antiphonen in Einklang zu bringen. Im allgemeinen sind ja die Festgedanken so groß und weit, daß sie ohne Schwierigkeit mit den ebenso großen und weiten Psalmen in Verbindung gebracht werden können. Wo der Geist Gottes weht, ist Freiheit.

Anders scheint nun die Sache bei den Offizien der Mutter Gottes und der Heiligen zu liegen. Hier spielt in der Auswahl der Antiphonen, die zum Teil geschichtlich (z. B. Laurentius, Agnes etc.), zum weitaus größten Teil aber der Heiligen Schrift, besonders dem Hohenlied, entnommen sind, die Akkommodation eine überaus große Rolle. Eine ausführliche Untersuchung würde das dartun. Die Liturgie ist in gewissem Sinn «Spiel» und manchmal geradezu kindlich naiv in ihrer Frömmigkeit. Darum geht sie gerade in der Akkommodation oft sehr weit. Freilich ist ein großer Unterschied zwischen alten und neueren Offizien. Bei ersteren ist im allgemeinen schon die Wahl der Antiphonen dogmatisch tiefer und mehr dem Sinn der Schrift entsprechend[1]. Die Akkommodation kann nun in einem weiteren oder engeren Sinn aufgefaßt werden. Manchmal handelt es sich nur um einen Wechsel der Subjekte, des Betenden und der Personen,

[1] Man vergleiche unter diesem Gesichtspunkt das Offizium von Epiphanie, der Kartage, das Offizium der Apostel und Märtyrer in der Osterzeit u. a.

auf die die Psalmen sich ursprünglich beziehen. Im übrigen werden aber Antiphon und Psalm, ohne sich in ihrem Literalsinn zu ändern, auf ganz gleiche oder doch ganz ähnliche Verhältnisse übertragen. So z. B. am Feste der Sieben Schmerzen Mariä oder in vielen Antiphonen an den Festen der Jungfrauen, die dem Hohenlied entnommen sind und daher nur eine Ausdehnung des gleichen Wahrheitsinhaltes auf einen einzelnen Fall darstellen. Eine ähnliche Akkommodation im weiteren Sinn, die den Inhalt der Psalmen nicht wesentlich ändert, haben wir auch im Totenoffizium. Es ist ein gemeinsames, mitleidvolles Beten mit den armen Seelen. Wer sich in die Lage der armen Seelen recht liebend hineinversenkt, wird unschwer Antiphonen und Psalmen mit ihnen in Beziehung bringen können. Es sind heilige Seelen, die mit der Sünde nichts mehr gemein haben. Es sind darum gottangehörige Seelen, die sich mit der ganzen Glut ihrer Seele nach seiner Anschauung sehnen. Es sind darum auch schwer leidende Seelen, die Gottes Gerechtigkeit noch von sich fernhält und gleichsam der Gewalt quälender Feinde ausliefert. Diese gemeinsamen Gedanken klingen durchweg aus Psalmen und Antiphonen heraus.

Sehr oft haben wir es aber mit einer Akkommodation im strengen Sinn zu tun, insofern der dem Psalmtext z. B. entnommene Gedanke eine wirkliche innere Veränderung und Anpassung seines Inhaltes an ganz andere Personen und Umstände erfährt. So lautet die erste Antiphon der Matutin an den Festtagen der Apostel: «In alle Welt drang hin ihr Schall, bis an der Erde Grenzen ihre Worte.» Hier handelt es sich, wie schon oben gezeigt wurde, um eine wirkliche Akkommodation. Die zweite

Antiphon der Matutin an den Festen der Bekenner lautet: «Glückselig jener Heilige, der auf den Herrn vertraut hat. Er verkündete das Gesetz des Herrn, gestellt auf seinen heiligen Berg.» Diese Antiphon lehnt sich an die dogmatisch tiefe Stelle Psalm 2, 6 an, in der Jahwe den Messias als König über Sion einsetzt. Die vierte Antiphon am Feste der Jungfrauen sowie an den Festen der Mutter Gottes ist Psalm 44, 5 entnommen und lautet: «In deiner Wohlgestalt und Schönheit zieh hin, dring siegreich vor und herrsche.» Diese Worte beziehen sich im Literalsinn, wie der ganze Psalm, unmittelbar auf Christus; sie werden aber in der Antiphon an die Jungfrau oder die Mutter Gottes gerichtet, und zwar in einem ganz andern, wesentlich veränderten Sinn. Es fragt sich nun, ist in den Fällen, in denen die einleitende Antiphon eine offenbare Akkommodation auf die betreffenden Heiligen enthält, der folgende Psalm nun gleichfalls in diesem Sinne zu beten oder aber im ursprünglichen Literalsinn oder literalen Vollsinn? Die Antwort kann nur lauten: der betreffende Psalm ist auch in diesem Fall im Literalsinn zu beten. Die Antiphon klingt an den Festgedanken an, und der Psalm kann zu diesem in freier Weise sekundär in Beziehung gebracht werden. Gerade die Stellung, welche die Antiphonen in den heute von der Kirche approbierten Brevieren vielfach einnehmen, beweist, daß die Antiphon nicht unter allen Umständen die Psalmodie selbst beherrschen will. Eine Antiphon wird oft mit zwei, ja mit sechs Psalmen verbunden, ein Umstand, der beweist, daß die Antiphon in diesem Fall in nur sehr allgemeine Beziehung zu den betreffenden Psalmen tritt und darum ihren Sinn und ihre Gebetsweise im einzelnen

durchaus nicht festlegen kann und will. Mitunter werden die gleichen Antiphonen in den verschiedenen Brevieren mit ganz andern Psalmen verbunden. Sehr oft wird in der Rezitation die Antiphon am Anfang der Psalmodie überhaupt nur angedeutet und erst am Schluß vollständig gebetet oder gesungen. Hier soll also am Anfang der Psalmodie nur ganz kurz der Festcharakter oder der Charakter der Zeit wieder in Erinnerung gerufen und die Psalmodie unter diesem Eindruck verrichtet, aber nicht im einzelnen wesentlich bestimmt werden[1].

Diese Auffassung entspricht auch ganz dem Geiste der Liturgie, deren Gegenstand wesentlich immer Gott ist und bleibt, auch an Heiligenfesten und an den Festen der Mutter Gottes. Auf ihn war überhaupt ursprünglich das ganze Stundengebet in allem, auch in den Antiphonen, Responsorien und Hymnen gerichtet[2]. Man sieht das heute noch an den Orationen der Heiligenfeste, die sich immer in erster Linie und in ihren Kerngedanken an Gott wenden. Ebenso beginnt das kirchliche Stundengebet an diesen Festen nach wie vor mit «Regem Apostolorum . . . Den König der Apostel, Märtyrer, Bekenner, Jungfrauen laßt uns anbeten!»

---

[1] Diese Art, die Antiphon vor dem Psalm anzustimmen, ohne sie zu Ende zu singen oder zu beten, ist nicht sehr alt. Sie sollte wohl hauptsächlich dazu dienen, den Unterschied zwischen höheren und niederen Festzeiten mehr hervorzuheben. Dabei mag man dann auch noch einen gesanglichen Zweck verfolgt haben, nämlich die Tonart für den folgenden Psalm anzudeuten. Jedenfalls entspricht die ganze Art der bloßen Intonierung der Antiphon nicht dem Geiste der alten Liturgie und erweist sich auch in jeder andern Beziehung als wenig praktisch.

[2] Vgl. Blume a. a. O. 32.

Die Hereinbeziehung des Lobes und der Feier der Mutter Gottes und der Heiligen ist späterer Entwicklung und kann nie Hauptgegenstand der kirchlichen Liturgie werden. Gott allein gilt unsre Anbetung, unser Lobpreis in erster Linie auch an Heiligenfesten. Wir preisen Gott in seinen Heiligen. Diese selbst empfangen in der Liturgie nur einen Widerstrahl göttlichen Lichtes, weil sie dank ihrer Heiligkeit, ihres Berufes, ihrer Auserwählung in Christus, dem Haupte, mehr als andere Sterbliche hineingezogen sind in das Geheimnis der Gottheit. Sie erstrahlen in besonderer Weise im göttlichen Lichte, aber es ist nicht ihr Licht, sondern Gottes Licht, Gottes Gnade und Huld, die sie umgibt. Sie sind darum nur wie die Schöpfung ein sichtbarer Ausfluß seiner Allmacht, Güte und Barmherzigkeit, wie er sie in der Erlösung geoffenbart hat, und reißen darum von selbst in ihrer Betrachtung, wie die Schöpfung, zu Gottes Lob und Preis hin. Daß wir indes in zweiter Linie Beziehungen zwischen den Heiligen und Gott und auch zwischen uns und ihnen herstellen, seien sie nun typischer, dogmatischer oder moralischer Art, ist nicht nur gestattet, sondern durch den Charakter dieser Antiphonen und ihren Wortlaut geboten. Nehmen wir wieder ein praktisches Beispiel. Die Antiphonen der Matutin der Muttergottesfeste enthalten mehrfach eine Akkommodation; so die schon erwähnte Antiphon zu Psalm 44: «Specie tua et pulchritudine tua . . .», «In deiner Schönheit und Wohlgestalt ziehe hin» usw. Hier ist der Psalm zunächst in seinem Literalsinn und in seiner vollen messianischen Bedeutung zu belassen. Die tatsächlichen Beziehungen zur Mutter Gottes sind gleichwohl darum nicht weniger innig. Er, der Messiaskönig in

seiner ganzen Schönheit und Pracht, erscheint da als ihr Sohn und damit tritt die Mutter von selbst ins rechte Licht und in ihre Würde ein. Zugleich kann man in zweiter Linie auch an die Vermählung der reinsten aller Frauen mit dem göttlichen Bräutigam denken. Gerade soweit unmittelbar messianische oder mittelbar messianische Psalmen bei den Heiligenoffizien verwendet werden, sollte man sie womöglich immer auch in diesem Sinne beten. Das bedeutet keine Beeinträchtigung ihrer Verehrung, im Gegenteil kommt dabei nur die Wahrheit um so mehr zur Geltung, daß gerade die Heiligen nur in Christus und durch Christus das geworden sind, was sie sind, und nur durch die Kraft seiner Verdienste und Gnade Anteil haben an der Herrlichkeit seines Reiches. Auch stellt sich auf diese Weise jeweils am natürlichsten unsre Lebens- und Gebetsgemeinschaft mit den Heiligen her. Je nach dem Gedankengang des Psalmes reden wir bald mit den Heiligen, sie bewundernd in ihrem heiligen Lebenswandel, sie betrachtend in ihrer Herrlichkeit; bald reden die Heiligen zu uns: ermahnend, aufmunternd, oder es entspinnt sich ein trautes Zwiegespräch zwischen beiden Teilen. Ebenso sind im Marienoffizium Psalm 45 47 86 oder 84 und 147 zunächst in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu belassen, wenngleich die dazu gehörigen Antiphonen wieder teilweise reine Akkommodationen auf die Gottesmutter sind. Die Psalmen schildern die Gottesstadt Jerusalem, die geistige Mutter der Völker, im literalen Vollsinn aber die Kirche in ihrem jetzigen Zustand auf Erden wie in ihrer Vollendung im Himmel. Die Beziehungen aber zur Mutter Gottes ergeben sich wieder ganz von selbst bei der Erwägung, daß Maria Typ der

Kirche ist. Wie sie den historischen Christus geboren, so gebiert die Kirche täglich den mystischen. Dazu mag man noch bedenken, welche Stelle Maria einnimmt in der Gottesstadt an der Seite ihres Sohnes; Maria genießt mehr als alle deren Schutz, deren Pracht; sie hat aber auch mehr als alle Anteil an deren geistigem Aufbau, sie ist so recht die Königin-Mutter in dieser heiligen Gottesstadt. In Psalm 84 und besonders 147 kommt vor allem der Gedanke zum Ausdruck, daß gerade durch Maria, als die aufgehende Morgenröte, uns die finstere Knechtschaft des Satans gewendet worden ist, der kalte, düstere Winter jener vielfach so licht- und trostlosen Zeit der unerlösten Menschheit[1].

Es ist schon oben als eine besondere Frucht eines gründlichen Studiums des Literalsinnes der Psalmen bezeichnet worden, daß sich dann die betreffenden Beziehungen zu einzelnen Festen und Festgeheimnissen wie von selbst ergeben. Tatsächlich braucht man nur den Festgedanken allgemein im Geiste festzuhalten, dann ergeben sich jeweils, besonders wenn man den Inhalt der Psalmen einmal beherrscht, wie von selbst die entsprechenden Beziehungen zwischen Fest, Antiphon und Psalm. Damit soll freilich nicht jede Anwendung im richtigen Sinn verworfen werden, zumal die Kirche gerade in ihrer Liturgie viel von ihr Gebrauch macht. Auch eine

---

[1] In dieser Weise lassen sich alle Psalmen in irgend eine Beziehung zu den Heiligen bringen, ohne daß man beim Beten selbst vom eigentlichen Literalsinn des Psalmes wesentlich abzugehen braucht. Betet man dagegen von vornherein die betreffenden Psalmen im Sinne irgend einer Akkommodation, so passen wohl manche Verse sehr gut, während man mit den übrigen praktisch nichts anzufangen weiß.

Anwendung, wenn sie sachlich gehalten ist und sich tatsächlich auf dem Wortsinn aufbaut, hat ihren hohen Wert. Immerhin sollten wir es uns bei der Psalmodie zur Regel machen, die Psalmen womöglichst immer in ihrem ursprünglichen Wortsinn bzw. in ihrem literalen Vollsinn zu beten. Beten wir nämlich die Psalmen nur im angewandten Sinn, so bedienen wir uns zwar äußerlich der Worte des Heiligen Geistes, entfernen uns aber innerlich von ihrem ursprünglichen Sinn und Geist. Wohl kann auch die Anwendung vom Heiligen Geist herrühren; aber vielfach darf man sich bei derartigen Anwendungen fragen, ob wohl der Heilige Geist oder nicht vielmehr eine reiche Phantasie die Quelle ist. Psalm 28 z. B. ist ein Naturhymnus von wunderbarer Größe und Kraft. Der Psalm wird gebetet bei der Taufwasserweihe an Epiphanie wie auch im Taufritus für Erwachsene. Hier waren die Worte in Vers 3 «Gottes Stimme über den Wassern» Anlaß zu seiner Verwendung. Die Anwendung ist gut und treffend. Will man aber in die siebenmalige Wiederholung dieser Worte «die Stimme Gottes . . .» die siebenfache Wirksamkeit des Heiligen Geistes in den sieben Sakramenten der Kirche hineinlegen, so bedarf das schon einer guten Phantasie. Und den Psalm immer in diesen oder ähnlichen Anwendungen beten, hieße die ursprüngliche Kraft dieses Liedes und den herrlichen Akt der Gottesverehrung, der in ihm liegt, völlig verkennen.

Das private Psalmenbeten. Eine sehr gute Vorschule für das richtige Psallieren ist das private Psalmenbeten oder besser Psalmenbetrachten. Hier hat der Geist Zeit, sich ganz

in den Inhalt hineinzuleben, und wenn man sich dabei vor unnötigen Abschweifungen, die nicht im eigentlichen Inhaltsbereich der Psalmen liegen, hütet, so wird gerade das private Psalmengebet uns befähigen, beim kirchlichen Offizium selbst die Psalmen um so besser im richtigen Sinn und Geist zu beten.

Das private Psalmenbeten und das Psallieren beim pflichtmäßigen Breviergebet und vor allem im Chor ergänzen sich in der Tat gegenseitig in der schönsten Weise. Beim privaten Beten haben wir, wie gesagt, Zeit genug, uns ganz hineinzuversenken in den Inhalt, die Schönheit und Tiefe der einzelnen Psalmen. Dabei ersteht in der Seele unvermerkt eine Fülle von Licht, von Wärme und Begeisterung für die Psalmen, die wir dann wieder mithineintragen in das offizielle Gebet. Anderseits verleiht aber das offizielle Psallieren dem privaten Beten etwas von jener Würde, jener hoheitsvollen Gemessenheit und jener Weihe des Geistes, die eben den Psalmen als liturgischen Gebeten der ganzen Kirche eigen sind.

In alter Zeit war das private Psalmenbeten auch unter den Laien viel mehr verbreitet als heutzutage. Und wollte man eine Geschichte des Privatgebetes schreiben oder auch nur eine Zusammenstellung der am häufigsten benützten Gebetbücher anfertigen, so fände sich der Psalter immer an erster Stelle[1]. Der Psalter war bis ins 14. Jahrhundert hinein sozusagen das einzige Gebetbuch der Gläubigen. Auch später noch, als man andere Gebete beifügte, sei es aus der Schrift, sei es aus dem Schatze persönlicher

[1] Vgl. Steph. Beissel S. J., Zur Geschichte der Gebetbücher, in den Stimmen aus Maria-Laach 77 (1909) 28 ff.

Herzensergüsse oder Gebete von Heiligen, stellte gleichwohl der Psalter immer noch einen wesentlichen Teil aller Privatandacht dar. Nicht nur Vornehme und Gebildete, sondern sogar Leute aus dem einfachsten Volke bedienten sich des Psalters für die Beteiligung am gemeinsamen Gottesdienst wie zu ihrer Privatandacht. Der Sachsenspiegel z. B. nennt unter den Erbstücken, die eine Tochter von ihrer Mutter erhalten soll, neben dem Garn, Bettzeug, Schmucksachen den Psalter. Hierher gehört auch der häufige Gebrauch des «Officium Marianum» bei Laien seit dem 13. Jahrhundert. Vor allem waren es natürlich die Heiligen, denen der Psalter von jeher Lieblingsbuch war. Sie machten sich dessen Inhalt, wie ihre Reden und Schriften beweisen, ganz zu eigen. Ein neuerer Gelehrter sieht in dem Psalmwort: «Mir aber ist es gut, Gott anzuhangen» (Psalm 72, 28) geradezu den Grundgedanken der augustinischen Lebensgestaltung und meint, kaum ein anderes Schriftwort sei so häufig der Feder Augustins entflossen wie dieses. Als die vierzig Märtyrer von Sebaste vor den Tyrannen geführt wurden, sprachen sie zueinander: «Beteten wir denn nicht immer, wenn wir in den Kampf zogen: ‚Gott, hilf mir doch in deines Namens Macht und schaff mir Recht in deiner Kraft?' (Psalm 53, 3.) So wollen wir denn auch jetzt diesen Psalm sprechen, und Gott wird uns helfen.» Als der hl. Romuald einst in seiner Zelle die Worte des Psalmes 31, 8 betete: «Ich will dir Einsicht geben, will den Weg dir weisen, den du wandeln sollst», da brach ein Tränenstrom aus seinen Augen, und sein Geist ward mit wunderbarer Einsicht in die heiligen Schriften erfüllt. Und wie ergreifend schön erklingen nicht die Worte des Psalmes 141, 8 aus dem Munde des

sterbenden Franziskus: «Führ aus dem Kerker meine Seele heraus, auf daß ich deinen Namen preise. Es harren meiner die Gerechten, bis du mir wohlgetan.» So könnten uns die Psalmen auch heute noch in allen Lagen, in allen Schmerzen und Nöten zum erhabenen, tief empfundenen Ausdruck unsrer Gedanken und Affekte werden.

Stellenverzeichnis.

Die Ziffern links beziehen sich auf die einzelnen Psalmen und Psalmenstellen; die Ziffern rechts bezeichnen die Seitenzahlen.

1: 7 31 114 140 211.
1: 12 141.
2: 13 92.
3: 50 f.
4: 66.
4 f.: 157.
5: 160.
6: 24 53 156.

2: 5 21 25 110 124 f. 126 214 218.
4: 116.
5: 157.
5 ff.: 117.
6: 122 221.
9: 63 f.
12: 63 67.

3: 26 33 42 78 96 110 192.
2: 24.

4: 26 33 42 96 110 192 210.
1: 89.
2: 66.
6: 133.
7 f.: 65 156.
8: 46 59 f. 65.
8 ff.: 158.

5: 26.
1: 89.

5, 4 ff.: 79 93.
6: 73.
8: 133.
9: 53 138.
11: 61.
12: 122.
13: 65.

6: 22 31 134.
1: 89.
3: 68.
6: 69 140.
7: 13 93.
8 f.: 42.
9 ff.: 133.

7: 95 99.
3: 56.
4 ff.: 148.
7 ff.: 63.
10: 68.
13: 65.
14: 15 f. 65.
16: 66.
16 f.: 117 168.
18: 123.

8: 29 32 47 78 80 110 128.
2: 122.
3: 84.
4: 70.
6 ff.: 129.
8: 55.

9: 27.
1: 89.
2: 26.
3: 123.
8 f.: 116.
16: 66.
16 f.: 117.
16 ff.: 148.
18: 159 174 f.
19: 157.
22 ff.: 148.
23: 15 f.
26 f.: 169.
27 ff.: 169.
29 ff.: 66.
30: 56.
30 ff.: 169.
32: 68.
33 f.: 148.
35: 118.
37 f.: 133.

10: 110.
2: 48.
3 f.: 169.
4: 169.
4 f.: 116.
5 ff.: 156.
7: 52 70 117 157.

11: 110.
2 ff.: 169.

11, 3: 68.
7: 65.
8: 141.

12: 110.
1: 68.
1 ff.: 27 148.

13: 8.
1: 169.
2: 118.
3: 57 61.
5 f.: 157.

14: 79 87 110 137.
1: 48 61 71.
1 ff.: 26 73 133 138.
5: 64.

15: 5 21 124 126 f. 136.
3 f.: 42.
4: 91 141.
5: 67 156.
7: 68 93.
7 f.: 136.
8: 68.
10 f.: 157.
11: 156.

16: 3 65.
3 f.: 148.
8: 58.
11 f.: 66.
12: 56.
14: 141.
14 f.: 156.
15: 157.

17: 5 110.
3: 56 62.
7: 73.
8 ff.: 52 69 115.
9: 118.
10 ff.: 52 70.

17, 11: 72.
12: 61.
16: 69.
17: 49.
21 ff.: 148.
22 ff.: 14.
26: 190.
26 f.: 156.
34: 42 57.
35: 65.
36: 65.
38 f.: 159.
39: 65.
51: 21 122 126.

18: 197.
a: 47 80 110.
b: 20 92 114 140.
5: 189.
6 f.: 70.
7: 50.
11: 58 60.
12 ff.: 138.
14: 141.

19: 110 139.
2: 122.
4: 76 f.
6 ff.: 119.
7: 26.
7 ff.: 133.
8: 56.
8 f.: 24.

20: 78 110 139 209 215.
4: 63.
9: 65.
9 ff.: 159.
11: 151.

21: 21 31 40 124 126 209 212 215.
2: 178.

21, 2 ff.: 136.
4: 71.
10: 59.
13: 55.
14: 56.
15: 49 58 68.
16: 64.
17: 57.
19: 64.
22: 56.
26: 77.
27: 76 134.

22: 20 121 136 209 212 215.
1 ff.: 47.
2: 60.
3: 122.
4: 65 132 136 157.
5: 67 134.

23: 25 78 f. 110 215.
a: 87 137.
b: 87.
2: 69.
3 f.: 48 190.
3 ff.: 26 73 133 138.
5: 157.
6: 73.
7 ff.: 72 83.

24: 27 215.
4: 53.
12 ff.: 157.
13: 147.
18 ff.: 132.

25: 215.
1 ff.: 148.
2 ff.: 138.
4 f.: 141.
6: 83 91.
7: 78.

26: 215.
1 ff.: 157.
2 f.: 132.
3: 136.
4: 16 83.
4 ff.: 72 140.
5: 71.
5 f.: 72.
6: 49 68 76 78.
8: 73.
11: 53 138.
12: 63.

27: 78 216.
2: 92.
4: 168 175.
4 f.: 159.

28: 20 51 216.
1: 26 70.
1 f.: 71 77.
2: 92.
3: 226.
5 f.: 115.
9: 57.
10: 70 116.

29: 78 95 129 216.
7 ff.: 130.
9 ff.: 140.
10: 153.
12: 92.

30: 216.
3 f.: 48.
4: 122.
13: 64.
16: 132.
17: 68.
18: 159 174 f.
20: 157.
24: 157.

31: 5 22 95 110 216.
1 f.: 134.

31, 3 ff.: 134.
5: 91.
6: 49.
8: 228.
9: 56.
9 f.: 134.
10: 157.

32, 1: 26 80.
2: 88.
5: 46.
7: 65.
12: 120.
16: 116.
16 f.: 110.

33: 27 79 94.
2: 26.
9: 157.
12 ff.: 26.
13 ff.: 137.
16: 118.
20: 157.

34: 110 159.
4 ff.: 159 f. 174.
5: 66.
6: 53.
7: 66.
7 f.: 161.
8: 168.
10: 68.
11: 63.
13: 92.
17: 56.
18: 82.
20: 141.

35, 7: 48 129.
8: 58.
8 ff.: 133 157.
9 f.: 136.

36: 20 27 78 141 158 192.
2: 50 54.

36, 4 ff.: 157.
9: 157.
11: 157.
14: 169.
15: 168.
16: 156.
18: 157.
22: 147.
25: 147.
26: 92.
28 f.: 157.
35 f.: 54 130.
37 f.: 147.
38: 59.

37: 22 78 110.
8: 68.
13: 14.
14 ff.: 132.

38: 34 110 154.
2 ff.: 147.
4: 68.
6 f.: 129.
8 ff.: 134.
10: 130 154.
11 f.: 134.

39: 111.
3: 60.
6: 46 120.
7: 76.
7 ff.: 133 140 178.
10: 82.
14 ff.: 8.
15 f.: 159.
15 ff.: 174.

40: 110.
6: 147 151.
10: 67.
11: 159.

41: 32 110 140 192.
1 ff.: 72.

41, 2: 24 51 57.
2 ff.: 136.
5: 84.
6: 85 132.
8: 49.
12: 85 132.

42: 32 110 140.
4: 83.
5: 85 132.

43: 9 f. 26 78 94 114 197.
2 f.: 104.
6: 55 122.
10 ff.: 147.
13: 64.
15 f.: 42.
18 ff.: 131 148.
21: 73.
23 ff.: 148.
26: 120.

44: 21 125 137 223.
2: 29.
4: 65.
4 f.: 63.
5: 65 221.
6: 63 65.
7: 63 116.
8: 91 124.
9: 63.
14: 19.

45: 26 32 f. 78 95 111 132 191 224.
3: 52.
3 f.: 132.
4: 86.
6 ff.: 73.
8: 29 86.
9 ff.: 116 f.
10: 29.
12: 86.

46: 83 124.
2: 26 67 78 87.
4 f.: 104.
4 ff.: 72.
5: 45 101 121 f.
6: 88.
6 ff.: 78.

47: 33 79 95 111 224.
2 ff.: 48.
3 ff.: 122.
5 ff.: 72 117.
8: 64.
10 ff.: 83 139.
11: 122.
12: 122.

48: 154.
12: 61.
13: 86.
14 f.: 53.
21: 86.

49: 90 111.
1 ff.: 63 157.
2: 122.
2 f.: 52.
3 ff.: 70.
5: 103.
7 ff.: 26 133 140.
8: 71 76.
9: 47.
15: 133.
16 ff.: 133 141.

50: 10 22 78 91 95 110 193.
3 ff.: 134.
5: 19.
6: 134.
7: 134.
9: 91.
10: 68.
12: 134.
16: 193.

50, 17: 36.
18: 90.
18 f.: 77 133.

51: 159 170 175 192.
3 ff.: 169.
7: 19 54 59 147 159 f. 174.
7 ff.: 130.
8 f.: 148.
9 ff.: 156.
10: 54.

52: 8.

53: 33.
3: 123 228.
7: 159.
8: 77 f.

54, 8 f.: 48.
10 ff.: 159 169.
12: 64.
13 ff.: 175.
14 f.: 67.
20: 160 169.
21: 67.
23: 132.
24: 60 147.

55: 110.
8: 159.
9: 63 65.
12: 77.

56: 110.
2: 58.
5: 56.
7: 66.
8 ff.: 8.

57: 33 63 175.
5 ff.: 57.
7 ff.: 159 f.
8: 49.
9: 58.
10: 55.

57, 11: 148.
12: 156 f.
58: 159.
5 f.: 148.
6: 175.
6 ff.: 159.
7 f.: 57 86.
10: 86.
12 ff.: 161.
15 f.: 57 86.
18: 86.
59: 78 95 99 132 197.
4: 52.
7 ff.: 8.
8 ff.: 101.
9: 122.
10: 62 64.
60: 94.
4: 62.
5: 84 140.
7 f.: 139.
61, 2: 86.
2 ff.: 132.
6: 86.
9: 73.
10: 86.
10 ff.: 156.
12: 157.
62, 2: 51.
2 ff.: 72 136.
3: 50.
5 ff.: 136 157.
6: 136.
8: 58.
11: 57.
63, 6 ff.: 116.
10 f.: 157.
11: 148.
64: 47 78 121.
4: 134.
64, 5: 84.
6 ff.: 116.
10 ff.: 46 51 147.
12 ff.: 25.
13: 49.
14: 55 65 f.
65: 78 132.
2: 123.
10: 65.
10 ff.: 131.
13 ff.: 76 f.
66: 81.
3: 53.
67: 20 25 78 111 124.
2: 72.
2 f.: 159 174 f.
4: 73.
5: 53 78.
7: 103.
8 f.: 52 118.
8 ff.: 103.
9: 103 115.
11 ff.: 104.
16: 48.
16 f.: 122.
16 ff.: 122.
17: 48.
18 f.: 72.
19: 73.
20 ff.: 72.
25 ff.: 83.
26: 88.
30: 122.
30 ff.: 73.
68: 5 10 21 159 167.
2 ff.: 49.
4: 92.
11: 92.
12: 92.
13: 60 67.
68, 20: 19.
21: 175.
22: 169.
23 ff.: 159 f. 175.
26: 59 61.
29: 63 161.
30 ff.: 133.
31 f.: 90.
69: 8 36 78 174.
3 f.: 159.
70: 94.
13: 159 174.
19: 128.
20 f.: 15.
71: 7 21 110 125 f. 158.
3: 47.
5: 63.
6: 51.
9: 63.
10 f.: 63.
72: 20 132 154.
2 ff.: 147.
13 ff.: 147.
21 ff.: 132.
23: 157.
23 ff.: 157.
25 ff.: 136.
28: 228.
73: 9 f. 82 94 111 114 197.
8: 82.
11: 62 118.
12: 47 122.
12 ff.: 64 116.
13 f.: 103 118.
15: 49 69 103.
17: 51.
20: 101 103.
74: 26 96 117.
3 ff.: 116 f. 157.

74, 4: 69 116.
5 f.: 130.
6: 56.
9: 60 117.
75: 96 117.
3: 122.
3 ff.: 122.
5: 48 115.
5 ff.: 116 f.
76: 131 f.
3 ff.: 147.
16: 68.
17 ff.: 52 103 118.
18 ff.: 100.
77: 20 46 79 97 129.
3 ff.: 59.
7 ff.: 98.
12: 103.
13: 103.
14 ff.: 103.
17: 15.
24 f.: 190.
28: 60.
37: 68.
41: 73.
42 ff.: 103.
44 ff.: 100.
46: 58.
52 ff.: 103.
54: 64.
56 ff.: 104.
60: 61.
61: 72.
65: 60 118.
67 ff.: 73 110.
68 f.: 122.
78: 9 f. 78 94 114.
6: 123 159 175.
8: 123.
9: 120.
10: 120.
78, 11: 118.
12: 62 519.
13: 121.
79: 111.
2: 66 72 121.
9: 103.
9 ff.: 46 55.
14: 57.
80: 79 f.
2 ff.: 78.
4: 80 88.
7 ff.: 26.
10: 73.
14 ff.: 46.
17: 58 ff.
81: 63 79.
2 ff.: 169.
8: 116.
82: 94 114 132.
2: 128.
3 ff.: 175.
10 ff.: 99 104 159 f. 174.
14: 55 66.
15: 50.
17: 123 160.
19: 160.
83: 20 83.
3 f.: 71.
6 f.: 83.
9 f.: 139.
11: 83.
13: 147.
84: 78 114 224 f.
9 ff.: 26.
85, 13: 69.
86: 62 114 122 124 224.
6: 63.
87, 6 f.: 153.
14: 93.
88: 110.
5: 122.
9: 128.
11: 68.
12: 115.
13: 48.
20 ff.: 21 110 122 126.
21: 91.
24: 65.
36 ff.: 127.
39 ff.: 110.
89, 2: 115.
6: 54.
90: 132 210.
1: 51.
2: 62.
3: 66.
4: 58.
5: 65.
10: 61.
11 f.: 53.
13: 56 f.
14 ff.: 26.
16: 147 158.
91: 79.
12: 148.
13 ff.: 54.
14: 74.
92: 20 79.
3 f.: 116 118.
3 ff.: 64.
4: 15 70 116.
93: 9 79.
3 ff.: 148.
5 ff.: 169.
7: 169.
15: 156.
94: 18 78 86.
1 ff.: 71 89.
4: 115.

94, 6: 67 73 92.
7: 66 121.
8 ff.: 26.
9 ff.: 103.
95: 111 117 124.
1 ff.: 117 121.
5: 120.
8: 77.
10: 116.
13: 116.
96: 117 157.
2 ff.: 52 118.
5: 115.
12: 140.
97: 1 ff.: 121.
2 ff.: 117.
8: 67 87.
98: 73.
1: 72.
2: 122.
5: 72.
6 ff.: 75.
7: 72.
99: 78.
3: 121.
100, 4 ff.: 141.
101: 22.
4: 68.
5: 50.
7 f.: 58.
10: 60.
14 ff.: 139.
16: 123.
22 f.: 122.
23 f.: 42.
27: 129.
29: 157.
102: 78.
1: 26.
5: 58.
11: 129.
102, 11 ff.: 123.
15: 54.
16: 50.
17: 157.
19: 116.
103: 47 58 78 80 110.
1: 26.
2: 61 f. 69 f.
3: 70 116.
5: 69.
5 ff.: 115.
6: 69.
6 f.: 69 116 118.
10: 49 69.
12: 58.
13: 51 70.
14 f.: 59.
15: 60.
17: 58.
18: 57.
19: 70 80.
21: 56.
24: 115.
29: 115.
32: 52 115.
35: 159 162 174.
104: 79 97.
1: 26.
6: 101.
8 ff.: 101.
11: 101.
12 ff.: 101.
15: 91.
25 ff.: 103.
34 ff.: 58.
37 ff.: 103.
44 ff.: 104.
105: 20 46 79 97 129.
6: 91.
7 f.: 103.
105, 9 ff.: 103
13 ff.: 103.
19: 55.
28: 119.
32 ff.: 100.
34 ff.: 104.
38 f.: 91.
48: 86.
106, 4: 51 53.
8: 86 123.
15: 86.
15 ff.: 123.
21: 86.
22: 76.
23: 64.
25 ff.: 64.
31: 86.
33: 50.
34: 99.
35: 99.
40: 53.
107: 8.
108: 5 21 97 159 164 f. 170 172 175.
3 ff.: 169.
6: 63.
6 ff.: 159 161 176.
9 ff.: 151.
11: 64.
13: 59 147.
18: 67 168.
19: 61.
23: 58.
24: 67.
29: 62.
109: 5 20 f. 110 125 f. 191.
1: 63 68.
2: 122.
3: 63.

109, 3 ff.: 127.
5 f.: 63.
5 ff.: 117.
110: 27.
3: 19.
9: 122.
111: 27 114.
2: 147.
3: 147.
7: 147.
9: 56 92.
112: 81 114.
2: 123.
113: 78 81 87.
b: 81 114.
1 f.: 103.
3: 103.
3 f.: 115.
5: 51.
7 f.: 103.
10: 120.
11: 116.
12 ff.: 120.
22: 92.
114, 7: 136.
115, 3 ff.: 77.
4: 76.
7: 59.
116: 123.
1: 26.
117: 25 78 81 87 209.
2: 27.
10 ff.: 27.
12: 50 58.
15: 61.
22: 61 121 123.
26: 67.
27: 71 83.
118: 20 30 f. 92 114 140.
118, 21: 19.
62: 93.
83: 65.
151: 157.
155: 157.
164: 93.
176: 66.
119, 3 f.: 15 159.
4: 65.
120: 32.
1: 48 92.
3 ff.: 83.
4: 73.
5: 51 68.
121, 1: 83.
3 ff.: 62.
4: 82.
6 ff.: 67 139.
122, 1 f.: 92.
2: 59.
123: 78.
1: 26.
1 ff.: 131.
4 f.: 49.
7: 66.
124: 78.
1 f.: 73.
2: 48.
5: 67 139.
125: 114.
4: 49.
5 f.: 65.
6: 51 65.
126, 1: 62.
3: 59.
3 ff.: 147.
4 f.: 16.
5: 59 67.
127: 20 114.
2: 147.
127, 3: 54 59.
3 ff.: 147.
6: 67 139 147.
128: 78 114 122 131.
1 ff.: 131.
6 ff.: 50.
7: 62 65.
8: 67.
129: 22 134.
6: 62.
130: 20 78 131.
2: 59.
131: 74.
2 ff.: 110.
3: 15.
7: 72 f.
8: 72.
9: 75 133.
11 ff.: 110 126.
12: 59.
13: 139.
16: 75.
132: 82.
2: 91.
3: 52.
133: 78 209 f.
1: 26.
1 f.: 75.
3: 67 92.
134: 78 87.
1: 26.
1 ff.: 75.
4: 101.
7: 20.
8 f.: 103.
10 ff.: 103.
12: 104.
14: 101.

135: 78 86.
6: 69.
10 ff.: 103.
12: 68.
13 ff.: 103.
16 ff.: 103.
17 ff.: 104.

136: 84 94.
7 ff.: 159.
8: 168.
9: 151.

137, 6: 130 157.

138: 117.
8: 69.
19 ff.: 159 170 175.

139: 32.
2 f.: 169.
4: 57.
6: 53 66.
10: 168.

139, 10 f.: 159 175.
11: 52.

140, 2: 73 76 f. 79 92.

141, 3: 73.
4 f.: 53.
8: 228.

142: 22 209.
6: 13 50 92.
8: 53.
12: 159.

143: 78 94.
3 f.: 129.
5 ff.: 52.
6: 24.
7: 49.
12: 59.
12 ff.: 158.
13: 55 65 f.
13 f.: 147.
13 ff.: 46 147.
14: 55.

144: 78 124.
7 ff.: 157.
8 f.: 129.
18: 157.

145: 114.

146: 32 114.
8: 51.
8 f.: 47.

147: 114 224 f.
1: 26.
5 f.: 52.

148: 26 32 137.
5: 115.
6: 115 f.
8: 52.
9: 47.

149: 111 121.

150: 72 6 137 211.
3: 88.
4: 88.
5: 88.

Sachregister.

Akkommodation 37 189 f. 219 ff. 225 f.
Almosen 92.
Alphabetismus 27 31.
Anaphora 27 32.
Antiphon 25 86 f. 216 ff.
Asaph 3 8 94.

Bildersprache 22 f. 44 f.
Brevier (röm.-monast.) 208 ff.
Brot 59 76 81.
Bundeslade 72 f. 81 106.
Buße 81 f. 92 134 f.
Bußpsalmen 22 134 f.

Cherub 55 f. 72.
Chorgesänge 30 33 85 ff.

David 2 ff. 7 f. 94 f. 104 ff. 177.
Demut 130 f.

Epiphora 27 32.
Erlösung 186 213 f. 223.

Fasten 81 92.
Festzeiten 80 ff. 216 ff.
Feuer, heiliges 74.
Fluchpsalmen 21 97 159 ff.
Freude 73 83 f. 88 ff. 185.

Gaben, kultische 75 77 80 f.
Gebet 77 92.
Gebetszeiten 92.
Geistliche Lied, das 20.
Gemeinschaft 82 198 ff. 203 f. 224.
Gerechten, die 141 169 ff.
Gerechtigkeit 131 f. 140 167 ff.
Geschichte Israels u. die Psalmen 6 93 ff.
Gesetz 142 f. 146.
Gesetzeseifer 82 92 111 140 f.
Getreide 65 f. 76 80 f.
Glaube 131 f.
Gott (Jahwe) 98 115 ff. 128 ff.
Gottlosen, die 141 f. 159 169 ff.
Gottvertrauen 131.
Grab 61.
Gradualpsalmen 21.

Hallel 22 81.
Heiligenfeste 219 ff.
Heimat der Psalmen 45 ff.
Hexapla 17.
Hieronymus 17 f.
Hirte 65 f.
Horen 208 ff.
Hymnus 20 80.

Inklusion 32.
Innerlichkeit 90 133 ff.
Inspiration 39 f. 159 166 ff.
Itala 16 79.
Ius talionis 167 ff.

Jenseits 152 ff. 156 f.
Jerusalem 62 f. 106 109 119 195.

Kantika 79 179 209 f.
Kehrvers 28 32 85 f.
Kirche 177 f. 195 198 ff. 203 f.
Kleidung 61 f. 75.
Komplet 210 f.
Königtum Israels 62 f. 104 ff. 124 139.
Konkatenation 32.
Korach 3 8 94.
Kultpersonal 2 f. 75.
Kultus, alttestamentl. 70 ff. 90.

Laubhüttenfest 22 80 f. 87.
Laudes 209 f.
Lehrgedicht 20 79.
Leviten 75 87 195.
Literalsinn 37 f. 189 ff. 193 ff.
Liturgie, allgemein 202 f. 213 f.
— des A. T. 2 f. 74 ff. 90 ff.
— des N. T. 173 177 ff. 208 ff.

Makkabäische Psalmen 9 f. 114.
Matutin 36 209 215 f.
Mensch 68 128 ff.
Messe 36.
Messianische Psalmen 20 f. 62 f. 124 ff. 191 ff.
Metrum 28 ff.
Musik 2 f. 75 84 ff.
Mystik 135 ff.

Neumondfest 22 80.

Öl 54 59 f. 67 91.
Opfer 75 ff. 80 ff. 133 f. 195 f.
Opfermahl 76 90 134.
Orientale (Veranlagung) 22 f. 41 ff. 66 f. 93 97 f. 161.
Ostern 22 81.

Palästina 45 ff. 195.
Parallelismus 23 ff. 31.
Pfingsten 22 81.
Poesie, hebräische 22 ff.
Priester 75 87 92 195.
Privatgebet 92 226 ff.
Propheten 21 90 109 126 143.
Prozessionen 80 f. 83 f.
Psalmen, Entstehung 1 ff. 177 f.
— Abfassungszeit 4 ff.
— Alter 1 ff. 5 f. 77.
— Aufbau 25 ff. 87.
— Beten, Regeln für das 157 173 ff. 189 ff.
— Inhalt, Charakter 20 ff. 37 f. 88 f. 97 f.
— Sammlungen 7 ff.
— Schönheit u. Wert 22 f. 42 f. 135 ff. 179 ff. 186 224.
— Studium 36 ff.
— Überschriften 3 f. 6 f. 78 89.
— Verwendung in der Liturgie 36 44 77 ff. 97 177 ff. 208 ff.
Psalmengesang 75 83 84 ff.
Psalter 3 ff. 10 ff. 79.
Psalterium Gallicanum 17 f.
— Romanum 17.

Rauchwerk 76.
Reinheit 91 138.
Religion Israels 5 90 100 f. 104 109 114 ff. 138 ff. 142 ff.
Responsion 32.

Sabbat 79 82.
Salbung 91.
Schöpfung 69 f. 115 f. 213 223.
Schuldbekenntnis 81 f. 91.
Segenspendung 92.
Sela 32.
Septuaginta 10 ff.
Sinai 81 102 121 f.
Sion 48 74 119 121 f. 139 195.
Sittlichkeitsideal 137 ff.

Solidarität 148 ff. 176.
Sprache der Psalmen 22 ff. 42 ff. 99 117 f.
Sprachliches zum Psalter 11 ff. 18 f. 23 ff. 28 ff. 42 ff.
Strophik 30 ff.
Symploke 27.
Synagoge 79 82 178.

Tempel 74 83.
Tempelweihe 22 82.
Textgeschichte des lateinischen Psalters 10 ff.
Theologie der Psalmen 114 ff.
Typik 21 38 190 ff.

Übersetzungen 3 10 ff. 37.

Vergeltungslehre 142 ff.
Versöhnungstag 81 f.
Vesper 209 ff.
Vulgata 3 10 17 f.

Wallfahrten 21 f. 82 f.
Wasser 60 91.
Wein 54 60 76 81.
Weltauffassung 69 f. 128 f.
Wochentage 79 191 208 ff.
Wortsinn s. Literalsinn.

Ysop 91.

Zelt 60 f. 71 ff.

ECCLESIA ORANS

Zur Einführung in den Geist der Liturgie

Herausgegeben von

Dr. ILDEFONS HERWEGEN

Abt von Maria Laach

Bisher elf Bändchen

I

Vom Geist der Liturgie

Von *Dr. Romano Guardini*. 17. bis 26. Tausend.

II

Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie

Die Grundgedanken des Meßkanons. Von *Dr. Odo Casel O. S. B.* 11.—17. Tausend.

III

Die Liturgie als Erlebnis

Von *Dr. Albert Hammenstede O. S. B.* 9.—14. Tausend.

IV

Die Psalmen

Einführung in deren Geschichte, Geist und liturgische Verwendung. Von *Athanasius Miller O. S. B.* 5.—8., stark vermehrte Auflage. 9.—12. Tausend.

V

Die Psalmen

Übersetzt und kurz erklärt von *Athanasius Miller O. S. B.* Die fünf Bücher der Psalmen. Mit einem Anhang und den Cantica des Römischen Breviers. 9. bis 18. Tausend.

VI/VIII

Meßliturgie und Gottesreich

Darlegung und Erklärung der kirchlichen Meßformulare. Von *Joseph Kramp S. J.* 2 Teile.

Erster Teil:

Vom ersten Adventsonntag bis Ostersonntag. 6.—11. Tausend.

Zweiter Teil:

Von Ostermontag bis letzten Sonntag nach Pfingsten. 6. bis 11. Tausend.

IX

Die Liturgie als Mysterienfeier

Von *Dr. Odo Casel O. S. B.* 5. bis 10. Tausend.

X

Vom geschichtlichen Werden der Liturgie

Von Univ.-Professor *Dr. Anton Baumstark.*

XI

Die Hymnen des Breviers

in Urform und neuen deutschen Nachdichtungen von *Dr. Hans Rosenberg.* 1. Abteilung: Die Hymnen des Psalteriums, des Proprium de Tempore und des Commune Sanctorum. Mit einer Einführung in die Hymnen.

Verlag Herder & Co. / Freiburg im Breisgau

Weitere liturgische Werke

Grundriß der katholischen Liturgik. Von *Dr. L. Eisenhofer.* (Herders Theolog. Grundr.)

Kirchenjahr. Die christliche Spannungseinheit. Von *Erich Przywara S. J.*

Das Meßbuch der hl. Kirche lateinisch und deutsch mit liturg. Erklärungen. Von Anselm Schott O.S.B. Neubearbeitung von *Pius Bihlmeyer O. S. B.* 861.—892. Tausend.

Oremus. Kleines Meß- u. Vesperbuch. Nach Anselm Schott O. S. B. umgearbeitet u. hrsg. von *Pius Bihlmeyer O. S. B.* 61.—71. Tausend.

Römisches Sonntagsmeßbuch lateinisch und deutsch. Im Anschluß an das Meßbuch von Anselm Schott O. S. B. hrsg. von *Pius Bihlmeyer O. S. B.* 1.—20. Tausend.

Römisches Vesperbuch von A. Schott O. S. B. Lateinisch u. deutsch mit Komplet u. Kleinem Marienoffizium. 17. bis 27. Tsd. Neubearb. von *Martin Schaller O. S. B.*

Die Liturgie der Karwoche. Lateinisch-deutsch hrsg. von *Martin Schaller O. S. B.*

Vom Sinn u. Geist der Karwoche. Von *Jos. Kramp S. J.*

Liturgische Volksbüchlein. Hrsg. von der Abtei Maria Laach. 1. Die hl. Taufe. / 2. Das hl. Sakrament der Ehe. / 3. Versehbüchlein. / 4. Das Begräbnis eines Erwachsenen.

Lebensquellen vom Heiligtum. Lesungen für Freunde der Liturgie. Von *Dr. L. Fischer.*

Deutsches Laienbrevier. Psalmen, Hymnen u. Gebete. Von *Dr. A. Lanner.* 4. Auflage.

Die Sakramente Christi. Von *P. Lippert S. J.* (Credo. VI.)

Dies Irae. Die Sequenz der Totenmesse. Für fromme Lesung u. Betrachtung dogmatisch und aszetisch erklärt. Von *Dr. N. Gihr.* 5.—8. Tausend.

Das heilige Meßopfer dogmatisch, liturgisch u. aszetisch erklärt. Von *Dr. N. Gihr.* 31.—35. Taus.

Die hl. Sakramente der kathol. Kirche dogmatisch, liturgisch u. aszetisch erklärt. Von *Dr. N. Gihr.* 2 Bde. 5. u. 6. Tausend.

Das Missale als Betrachtungsbuch. Vorträge über die Meßformularien. Von *Dr. F. X. Reck.* 5 Bände

Von Band III—V ist eine Neuauflage in Aussicht genommen.

Psallite sapienter. Psallieret weise! Erklärung d. Psalmen. Von *Dr. Maurus Wolter O. S. B.* 3. Auflage. 5 Bände

Von Band 1—4 ist eine Neuauflage in Aussicht genommen.

Zeremonienbüchlein für Priester und Kandidaten des Priestertums. Von *J. B. Müller S. J.* 13.—16. Tausend.

Gotteshaus u. Gottesdienst. Prakt. Winke von *L. Soengen S. J.* Mit 29 Abbildungen.

Geschichte des Breviers. Versuch einer quellenmäßigen Darstellung. Von *Suitb. Bäumer O. S. B.*

Bilder aus der Geschichte der altchristlichen Kunst und Liturgie in Italien. Von *St. Beissel S. J.* Mit 200 Abbild.

Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte d. Liturgie u. d. relig. Volkslebens. Von *Dr. A. Franz.*

Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Von *Dr. A. Franz.* 2 Bände.

Der Tabernakel einst und jetzt. Eine historische u. liturgische Darstellung. Von *F. Raible.* Mit 14 Tafeln u. 53 Abbildgn.

Verlag Herder & Co. / Freiburg im Breisgau

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BX1970.E38D.4-5 C001 V001
DIE PSALMEN 5. BIS 8. AUFL. FREIBURG I
3 0311 00045 8674
WITHDRAWN

BX 1970 .E3 Bd. 4

43001

AUTHOR Miller, Athanasius.

TITLE DIE PSALMEN; EINFÜHRUNG IN DEREN GESCHICHTE, GEIST UND LITURGISCHE VERWENDUNG

DATE DUE	BORROWER'S NAME

264 E17e v.4

3232

BEFORE TAKING BOOK

from library, remove slip; put your name and date on it and place it in the box provided for the same,

WHEN RETURNING BOOK

return the slip to the pocket and replace the book in its proper place.

A BOOK IS NO GOOD UNLESS YOU CAN FIND IT WHEN YOU NEED IT.

Your cooperation in keeping an orderly library will enable you to get the best possible service from your library.